

PDF hosted at the Radboud Repository of the Radboud University Nijmegen

The following full text is a publisher's version.

For additional information about this publication click this link.

<http://hdl.handle.net/2066/169092>

Please be advised that this information was generated on 2018-07-08 and may be subject to change.

“Wij zijn eigenlijk altijd multicultureel geweest”

“Wij zijn eigenlijk altijd multicultureel geweest”

**Een analyse van het discours over
het ‘multiculturele drama’ in Nederland en
de mediatorrol van Indonesische en Surinaamse migranten**

Jennifer Vos

Nijmeegs Instituut voor Missiewetenschappen
NIJMEGEN

2017

Occasional Papers 27

ISBN 978-90-77311-18-9

“Wij zijn eigenlijk altijd multicultureel geweest” Een analyse van het discours over het ‘multiculturele drama’ in Nederland en de mediatorrol van Indonesische en Surinaamse migranten

Jennifer Vos

Nijmegen: Nijmeegs Instituut voor Missiewetenschappen 2017

“Wij zijn eigenlijk altijd multicultureel geweest”

Een analyse van het discours over het ‘multiculturele drama’ in Nederland
en de mediatorrol van Indonesische en Surinaamse migranten

Proefschrift ter verkrijging van de graad van doctor
aan de Radboud Universiteit Nijmegen
op gezag van de rector magnificus prof. dr. J.H.J.M. van Krieken,
volgens besluit van het college van decanen
in het openbaar te verdedigen op

dinsdag 4 april 2017

om 14.30 uur precies

door

Jennifer Christina Adriana Vos

geboren op 16 april 1985

te Zevenaar

Promotor:

Prof. dr. F.J.S. Wijsen

Manuscriptcommissie:

Prof. dr. H.J.M. Venbrux

Prof. dr. M.A.C. de Haardt

Prof. dr. M.W. Buitelaar, Rijksuniversiteit Groningen

Voorwoord

Alhoewel op de kaft alleen mijn naam prijkt, is dit proefschrift zeker niet het werk van één persoon. Zonder de medewerking en hulp van een aantal mensen en instellingen was dit proefschrift nooit tot stand gekomen.

Om te beginnen was er de financiële hulp van Projecten in Nederland van de Konferentie Nederlandse Religieuzen en van Kerk in Actie van de Protestantse Kerk Nederland waardoor dit project ten uitvoer kon worden gebracht door het Nijmeegs Instituut voor Missiewetenschappen.

Mijn hartelijke en grote dank gaat ten eerste uit naar alle respondenten die de tijd namen om mij een stukje mee te nemen op hun levensweg. In meerdere kerken, moskeeën, buurthuizen en woonkamers in Den Haag hebben respondenten openhartig verteld over hoe het voor hen is om als gelovige migrant in Nederland te wonen. Het was erg bijzonder om mee te maken hoe zij in alle openheid hun levensverhalen en levensvisies met een voor hen onbekende persoon wilden delen.

Verder wil ik professor Frans Wijzen bedanken voor zijn enthousiasme gedurende het gehele traject. Hij bezit de gave om kritische en nuttige feedback altijd op een positieve manier te brengen. Dit maakte dat op de momenten dat ik negatief gestemd was over het verloop van het traject, ik na afloop van een gesprek altijd vol goede moed op weg ging om weer een stapje te zetten in het promotietraject. Deze combinatie van enthousiasme en een kritische blik heb ik zeer gewaardeerd.

Tot slot wil ik iedereen bedanken die in de afgelopen jaren op wat voor manier dan ook de tijd heeft genomen om met mij van gedachten te wisselen over dit onderzoek: Frank, collega's, vrienden en familie. Van lange discussies over de onderzoeksmethode tot het beantwoorden van korte vragen via de app over taalkwesties en alles wat daar tussenin zat: dank voor het meedenken.

Door het werken aan dit project ben ik erachter gekomen dat de gekleurde wereld van mijn jeugd inmiddels behoorlijk wit is geworden. Op de basisschool werd ik in mijn klas omringd door kinderen van allerlei verschillende kleuren, religies en achtergronden. Om met de woorden van mijn respondenten te spreken: het omgaan met verschillende culturen en geloven werd je met de paplepel ingegoten. In de loop der jaren is mijn wereld steeds witter geworden. Ik ben blij dat de respondenten mij weer bewust hebben gemaakt van alle kleur die er in Nederland is.

Inhoudsopgave

Hoofdstuk 1 : Inleiding	13
1. Projectkader	15
2. Conceptueel ontwerp	19
2.1 Doelstelling	19
2.2 Theoretisch kader	20
2.3 Vraagstelling	22
2.4 Gebruikte begrippen	24
3. Technisch ontwerp	30
3.1 Onderzoeksstrategie	30
3.2 Onderzoeksbronnen	30
3.3 Onderzoeksmethode	33
3.4 Structuur en opbouw	35
 Hoofdstuk 2: Indonesische Moslims in Nederland	 37
1. Analyse van discours als linguïstische praktijk	38
1.1 Microniveau van discours	38
1.2 Mesoniveau van discours	40
1.3 Macroniveau van discours	42
2. Analyse van discours als discursieve praktijk	48
2.1 Microniveau van discours	48
2.2 Mesoniveau van discours	49
2.3 Macroniveau van discours	51
3. Analyse van discours als sociale praktijk	52
3.1 Microniveau van discours	52
3.2 Mesoniveau van discours	56
3.3 Macroniveau van discours	58
Conclusie en discussie	59
 Hoofdstuk 3: Indonesische Christenen in Nederland	 63
1. Analyse van discours als linguïstische praktijk	64
1.1 Microniveau van discours	64
1.2 Mesoniveau van discours	68
1.3 Macroniveau van discours	73
2. Analyse van discours als discursieve praktijk	76
2.1 Microniveau van discours	76
2.2 Mesoniveau van discours	77
2.3 Macroniveau van discours	79
3. Analyse van discours als sociale praktijk	85
3.1 Microniveau van discours	85
3.2 Mesoniveau van discours	88
3.3 Macroniveau van discours	90
Conclusie en discussie	96

Hoofdstuk 4: Surinaamse Moslims in Nederland	99
1. Analyse van discours als linguïstische praktijk	99
1.1 Microniveau van discours	100
1.2 Mesoniveau van discours	103
1.3 Macroniveau van discours	107
2. Analyse van discours als discursieve praktijk	112
2.1 Microniveau van discours	112
2.2 Mesoniveau van discours	115
2.3 Macroniveau van discours	122
3. Analyse van discours als sociale praktijk	129
3.1 Microniveau van discours	130
3.2 Mesoniveau van discours	131
3.3 Macroniveau van discours	137
Conclusie en discussie	141
 Hoofdstuk 5: Surinaamse Christenen in Nederland	 145
1. Analyse van discours als linguïstische praktijk	145
1.1 Microniveau van discours	146
1.2 Mesoniveau van discours	149
1.3 Macroniveau van discours	153
2. Analyse van discours als discursieve praktijk	157
2.1 Microniveau van discours	158
2.2 Mesoniveau van discours	161
2.3 Macroniveau van discours	165
3. Analyse van discours als sociale praktijk	166
3.1 Microniveau van discours	166
3.2 Mesoniveau van discours	171
3.3 Macroniveau van discours	176
Conclusie en discussie	182
 Hoofdstuk 6: Naar een theorie van het nieuwe wij	 187
Inleiding	187
1. Islamitisch - christelijke betrekkingen in migrantengroepen	190
1.1 Multiculturalisme is geen drama of illusie	190
1.2 Jongeren lijken meer religieus en minder nationaal georiënteerd	192
1.3 Sociale posities zijn altijd relationeel	194
2. Bijdrage aan het discours over de multiculturele samenleving	197
2.1 Moslims zijn niet per definitie slecht	197
2.2 In Nederland is alles goed geregeld	198
2.3 Focus niet te veel op religie	199
2.4 Interreligieuze relaties moet je niet willen ‘managen’	199
2.5 Tussen westerse beschavingsmissie en respect voor het culturele	200
3. Naar een theorie van multiculturalisme en omgekeerde missie	200
3.1 Het “nieuwe wij” als het “dialogische zelf”	201

3.2	Van omgekeerde missie naar wederzijdse missie	204
3.3	Geloof en minderheidscultuur	205
3.4	Rol van conflicten in de ‘islamitische wereld’	207
	Conclusie en discussie	208
	Literatuur	211
	Bijlagen	219
	Bijlage 1: Overzichtstabellen van de respondenten	219
	Bijlage 2: Topic guide interviews	224
	Bijlage 3: Verklarende woordenlijst en afkortingen	227
	Samenvatting	229
	Summary	231
	Curriculum vitae	233

Hoofdstuk 1: Inleiding

Sinds het begin van de eeuwwisseling woedt in Nederland het multiculturalismedebat (Gowricharn 2000a, 2002a; Entzinger 2002; Tillie 2008; Shadid 2009).¹ Globaal gaat dit debat over de vraag of Nederland een multiculturele samenleving is, dan wel moet zijn,² en of nieuwkomers of medelanders moeten integreren met behoud van eigen identiteit,³ of zich moeten aanpassen aan het dominante cultuurpatroon in Nederland, als we al weten wat dat is.⁴

Tot nu toe hebben studies over integratie zich vooral gericht op communicatie tussen autochtone Nederlanders en migranten (Huijnk e.a. 2015: 30-31). Integratieproblemen doen zich echter niet alleen voor bij de relatie tussen autochtone Nederlanders en migranten, maar ook tussen migranten(groepen) onderling. De rellen tussen Marokkanen en Molukkers in Culemborg tijdens de nieuwjaarsnacht van 2010 zijn hier een voorbeeld van (Van Hulst en Siesling 2011). Communicatie tussen verschillende migrantengroepen heeft nog weinig tot geen aandacht gehad in het integratiediscours. Sinds de Wetenschappelijke Raad voor Regeringsbeleid (2001) haar rapport over *Nederland als Immigratiesamenleving* heeft gepubliceerd is er een fel debat gaande over de integratie, emancipatie en participatie van niet-westerse migranten in de Nederlandse samenleving (Engbersen 2003). Volgens verschillende wetenschappers worden twee zaken vergeten in dit debat. De eerste is de spanning en vooroordelen tussen religieuze en etnische groepen van hetzelfde land van herkomst, bijvoorbeeld tussen creolen en Hindoestanen van Suriname of Arabieren en Berbers van Marokko (Scheffer 2007: 275). De tweede, vaak gerelateerd aan de eerste, is de invloed van ontwikkelingen in het land van herkomst op immigrantenpopulaties in Nederland, zoals recentelijk weer het conflict tussen Turken en Koerden in Turkije. Deze conflicten kunnen leiden tot confrontaties en loyaliteitsconflicten (Scheffer 2007: 205).

In maart 2003 organiseerde de Stuurgroep Relatieopbouw Moslims en Christenen en Samen Kerk in Nederland een symposium over migranten als bruggenbouwers (Van Oers 2003). Het doel was om uit te zoeken in hoeverre migranten, die gewend zijn aan vreedzaam samenleven van moslims en christenen in hun landen van herkomst, kunnen dienen als een voorbeeld voor vreedzaam samenleven tussen moslims en christenen in Nederland. De situatie die werd bediscussieerd tijdens deze gelegenheid was zeer controversieel en complex, onder andere vanwege de Amerikaanse invasie in Irak die in diezelfde maand had plaatsgevonden. Het dagblad Trouw schreef op

¹ Voorlopers van dit debat zijn de politici Hans Janmaat, Frits Bolkestein en Pim Fortuyn.

² In het eerste geval wordt 'multicultureel' gebruikt als empirisch begrip, in het tweede geval als normatief begrip: 'multicultureel' als realiteit of als ideaal (Mok 2000: 41; Shadid 2009: 3).

³ In deze studie maken we gebruik van een discoursanalytische benadering. We gaan er vanuit dat woorden niet neutraal zijn. Woorden als 'nieuwkomer', 'buitenlander', 'vreemdeling', 'allochtoon', 'medelander', of 'nieuwe Nederlander' hebben allen een ideologische lading. In deze studie maken we gebruik van het woord 'migrant' tenzij anders aangegeven.

⁴ We refereren hier aan het debat over de vraag of de Nederlandse identiteit bestaat. Zie het rapport van de Wetenschappelijke Raad voor het Regeringsbeleid (2007) over 'Identificatie met Nederland'.

20 maart 2003 een verslag over dit symposium onder de kop: “Migrantenkerken zijn niet vanzelf de middelaars”.

Op theoretisch niveau zijn er studies over sociale cohesie in de multiculturele samenleving (Gowricharn 2000, 2002, Ghorashi 2006, Shadid 2008, 2009);⁵ over minderheden- en migrantenreligies, zoals moslims (Geelhoed 2012, Visser-Vogel 2015), waarvan doorgaans wordt aangenomen dat ze een migrantenachtergrond hebben, of migrantenchristenen (Maaskant 1999; Van der Meer 2010) en hun omgekeerde missie (Jansen 2008; Koning 2008) in Nederland. Maar deze onderzoeken behandelen doorgaans alleen de communicatie tussen autochtonen en allochtonen; tussen Nederlanders en ‘medelanders’. Deze onderzoeken behandelen niet de wederzijdse relaties tussen niet-westerse immigranten onderling, en dan met name tussen christen- en moslimmigranten. Hetzelfde geldt voor Scheffer’s *Het Land van Aankomst* (Scheffer 2007). Er is wel wat materiaal over migranten als bruggenbouwers op het gebied van ontwikkelingssamenwerking (Adviesraad Internationale Vraagstukken 2006), maar ook dit gaat niet over relaties tussen christen- en moslimmigranten. Het rapport van de Tijdelijke Commissie Onderzoek Integratiebeleid (Blok 2004) heeft wel als titel ‘Bruggen Bouwen’, maar dit rapport gaat nauwelijks in op de specifieke groep migranten die wij hier op het oog hebben, de postkoloniale migranten.

Als de multiculturele samenleving een illusie of een drama is, zoals Scheffer (2007: 49-58) beweert, dan komt dit ook door verdeeldheid van migranten onderling. De theorievorming in dit veld staat nog in de kinderschoenen. Jenkins (2007: 101-102) stelt dat als migrantengemeenschappen een grotere rol gaan spelen in het ‘nationale’ leven hun respectievelijke religieuze wereldbeelden dat ook zullen gaan doen. Christen- en moslimmigranten in Europa hebben veel met elkaar gemeen. Echter, in andere opzichten kunnen christenen en moslims in diasporasituaties met elkaar in conflict komen over zaken die in het land van herkomst spelen. Voor het welslagen van de multiculturele samenleving moet niet alleen de communicatie tussen autochtone Nederlanders en migranten(groepen) verbeterd worden, maar ook de communicatie tussen migranten onderling, met name tussen moslims en christenen onder hen, aldus Scheffer (2007: 401-407).

Dit onderzoek richt zich op de omgang tussen moslim- en christenmigranten uit hetzelfde land van herkomst, namelijk de voormalige Nederlandse koloniën Indonesië en Suriname. De focus van het onderzoek is de potentiële mediatorrol⁶ die deze zogenaamde postkoloniale migranten in het kader van hun omgekeerde missie

⁵ Mede geïnspireerd door het door de Nederlandse Organisatie voor Wetenschappelijk Onderzoek gefinancierde programma getiteld ‘De Nederlandse Multiculturele en Pluriforme Samenleving’.

⁶ Koning (2011) schrijft over migranten als ‘bridge builders’.

spelen in de multiculturele samenleving in Nederland.⁷ De doelen van dit onderzoek zijn inzicht te krijgen in de relatie tussen christen- en moslimmigranten en hun bijdrage aan het discours over de multiculturele samenleving in Nederland, om op deze manier de theorie van het multiculturalisme en omgekeerde missie verder te ontwikkelen.

In deze dissertatie wordt kritische discoursanalyse als methode gebruikt (Van Dijk 1987; Fairclough 1992; Blommaert en Verschueren 1998: 2) om op inter-persoonlijk (micro), institutioneel (meso) en maatschappelijk (macro) niveau te kijken naar de relaties tussen migranten(groepen) onderling. In dit inleidende hoofdstuk wordt eerst het projectkader beschreven. Dit bestaat uit het multiculturalisme debat in Nederland en de beginnende theorievorming over postkolonialisme en omgekeerde missie. Vervolgens wordt het conceptuele ontwerp van het onderzoek beschreven en tenslotte komt het technisch ontwerp aan de orde.

1. Projectkader

In hun pleidooi voor een relationele discoursanalyse beschouwen Uitermark, Traag en Bruggeman (2012) het multiculturalisme debat als een ‘strijd om discursieve macht’. Ook Van Dijk (1987) en Blommaert en Verschueren (1998: 2) zien het immigratie- en integratiedebat vanuit discursief perspectief. Dit debat vormt het projectkader van deze studie.

Migrantendebat in Nederland?

Sinds het begin van de 21ste eeuw wordt het integratiedebat in Nederland gedomineerd door het idee dat de multiculturele samenleving een drama (Scheffer 2000) of illusie (Schnabel 2000) is. Kort gezegd komt het er volgens Scheffer op neer dat het project van ‘integratie met behoud van eigen identiteit’ mislukt is. Er is maar één weg vooruit: niet-westerse migranten – want daar gaat het debat vooral over – moeten zich aanpassen (assimileren) aan het dominante cultuurpatroon.⁸ Die niet-westerse migranten zelf zijn nagenoeg afwezig in dit debat. Als mogelijke verklaring hiervoor wordt doorgaans genoemd hun grote verscheidenheid, maar ook de grote verdeeldheid van migranten onderling. Niet-westerse migranten laten zich wel zien in de media, al is het niet in grote getalen. Denk hierbij aan televisieprogramma’s van Prem Radhakishun, Jörgen Raymann en Jandino Asporaat en programma’s van de NTR zoals *‘Mijn Moskee is Top’*. In de (landelijke) Nederlandse politiek zijn niet veel postkoloniale migranten actief.

⁷ Scheffer (2007: 27) en anderen (Bosma 2012) zijn van mening dat het voor postkoloniale migranten gemakkelijker was te integreren omdat ze de taal en de cultuur van Nederland al kenden en dat deze migranten daarom een voorbeeld kunnen zijn voor andere migranten.

⁸ Recentelijk is het debat over aanpassing aan het dominante cultuurpatroon weer opgelaaid naar aanleiding van een pleidooi voor ‘Gezonde vaderlandliefde’ door Sybrand Buma en Pieter Heerma (2016). Volgens deze auteurs houdt patriottisme het midden tussen nationalisme en cultuurrelativisme.

Maar is het inderdaad zo dat er grote verdeeldheid is tussen migranten onderling? Is de verdeeldheid, zo die er al is, inter-nationaal, inter-etnisch, inter-religieus, of inter-persoonlijk van aard? Waarom laten de bijna een miljoen niet-westerse migranten zich zo weinig horen in het publieke debat over de multiculturele samenleving? Komt dit door hun grote verscheidenheid en onderlinge verdeeldheid? En indien dit zo is, (hoe) kan vertrouwen en verbondenheid tussen hen gestimuleerd worden? En (wat) kunnen Nederlanders van hen leren?

Deze en andere vragen stonden centraal in het onderzoekprogramma ‘De Nederlandse Multiculturele en Pluriforme Samenleving’ (Nederlandse Organisatie voor Wetenschappelijk Onderzoek 1997). En ook in de recent gepubliceerde Nationale Wetenschapsagenda (Knols 2015) neemt de vraag ‘Hoe kan sociale cohesie in een cultureel en religieus diverse samenleving bevorderd worden’ een prominente plaats in (dit is vraag 47, die is opgenomen in twee zogenaamde ‘routes’: ‘Tussen conflict en coöperatie’ en ‘Veerkrachtige en zinvolle samenlevingen’).

Het onderhavige dissertatieonderzoek kan niet op al deze vragen antwoord geven. Het beperkt zich tot een deelaspect: de relatie tussen moslimmigranten en christenmigranten uit de voormalige koloniën, en hun bijdrage aan het opbouwen van een multiculturele samenleving.

Multiculturele Samenleving als drama

In zijn boek *Het Land van Aankomst* definieert Paul Scheffer (2007: 49-58) de multiculturele samenleving als een drama (2007: 55).⁹ Hij schrijft dat het overheidsbeleid van integratie met behoud van eigen identiteit heeft gefaald omdat men ervan uitgaat dat de maatschappij een verzameling van subculturen is (Scheffer 2007: 405). Dit beleid heeft de segregatie van de maatschappij (Scheffer 2007: 69) en een gettocultuur (Scheffer 2007: 75) bevorderd. In zijn boek spoort hij Nederlanders aan om verder te gaan dan het onderscheid tussen ‘wij’ en ‘zij’ en om te strijden voor een ‘nieuw wij’ (Scheffer 2007: 407), niet een ‘wij’ tegenover ‘zij’, maar een ‘wij’ dat ‘hen’ insluit.

Scheffer (2007: 275) stelt dat er in het verleden te veel nadruk lag op vooroordelen van de meerderheid tegenover de minderheden. Dit is eenzijdig. Er zijn ook veel vooroordelen binnen migrantengemeenschappen zelf, bijvoorbeeld tussen etnische groepen zoals creolen en Hindoestanen uit Suriname, of tussen berbers en Arabieren uit Marokko (Scheffer 2007: 275). Bovendien is er sprake van een verwijdering tussen de nieuwe middenklasse en de probleemgroepen binnen deze migrantengemeenschappen (Scheffer 2007: 406).

⁹ Het essay *Het Multiculturele Drama* verscheen in 2000 in de NRC. In 2007 verscheen een uitwerking daarvan in het boek *Het Land van Aankomst*. Dit boek werd in het Engels vertaald als *The Open Society* in 2010 en verdedigd als proefschrift aan de Universiteit van Tilburg. Vervolgens kwam er een handelseditie van het proefschrift onder de naam *Immigrant Nations* (2011).

Scheffer houdt eraan vast dat internationale conflicten directe consequenties kunnen hebben voor relaties tussen migrantengroepen en autochtonen (2007: 186). Internationale conflicten kunnen leiden tot vijandigheid en loyaliteitsconflicten, bijvoorbeeld de Koerdische strijd in Turkije die repercussies had in Nederland (2007: 205).¹⁰ Dit lijkt het dominante discours geworden te zijn (Uitermark, Traag en Bruggeman 2012).

Er is echter ook een perifeer discours. Migranten die afkomstig zijn uit samenlevingen die al lang multicultureel en multireligieus zijn, kunnen wellicht juist een mediatorrol vervullen vanwege het feit dat zij ervaringsdeskundigen zijn op het gebied van samenleven van verschillende volken en religies.

Scheffer geeft verder geen andere voorbeelden van internationale conflicten die consequenties kunnen hebben voor de relaties tussen migrantengroepen en autochtonen. Het idee dat internationale conflicten directe consequenties kunnen hebben voor relaties tussen migrantengroepen en autochtonen is dan ook een van de aspecten die we willen onderzoeken in deze dissertatie.

Volgens Scheffer (2007: 406) willen succesvolle migranten zichzelf losmaken van hun landgenoten die het minder hebben en zijn zij niet hun zaakwaarnemers. En velen die net een plek voor zichzelf gecreëerd hebben in het land van aankomst willen om goed te begrijpen redenen, niet op één lijn gezet worden met landgenoten die problemen hebben (2007: 57). Dat is de reden waarom volgens Scheffer veel welgestelde migranten weinig sympathie voor en solidariteit met hun landgenoten hebben.

Het Land van Aankomst leest als een beleidsdocument. Volgens Scheffer (2007) heeft integratie met behoud van eigen identiteit gefaald (analyse), is de multiculturele samenleving een drama (evaluatie) en moet de Nederlandse samenleving ‘het multiculturalisme voorbij’ (Scheffer 2007: 268-274) naar een ‘nieuw wij’ (Scheffer 2007: 405). De analyse is meer van toepassing op Nederlanders van Turkse en Marokkaanse afkomst dan op postkoloniale migranten (Scheffer 2007: 25-26), want die doen het over het algemeen goed (wat integratie betreft) met uitzondering van ‘probleemgroepen’ zoals Antillianen en de Molukkers.

In haar oratie laat Ghorashi (2006) de geschiedenis zien van het discours in Nederland met betrekking tot nieuwe migranten. Ghorashi argumenteert dat het dominante discours in Nederland altijd categoriaal is geweest. “Dit categorale denken

¹⁰ De recente opleving van de Koerdische kwestie in het kader van de strijd tegen de Islamitische Staat heeft ook invloed op de Turks-Koerdische gemeenschap in Nederland. Tijdens het redigeren van dit proefschrift (juli 2016) vond er in Turkije een (mislukte) militaire staatsgreep plaats. President Tayyip Erdogan beschuldigde aanhangers van de Turkse geestelijke (in de Verenigde Staten van Amerika woonachtige) Fetullah Gülen ervan achter de staatsgreep te zitten. In Nederland kwamen aanhangers van Erdogan en Gülen tegenover elkaar te staan. De burgemeester van Rotterdam, Ahmed Aboutaleb, zelf van Marokkaanse afkomst, bood bemiddeling tussen beide groepen aan.

heeft twee componenten gehad. De eerste component is het idee dat de migranten sociaal-cultureel gezien per definitie afwijken van de Nederlandse norm. Hieraan ligt een statische en essentialistische benadering van cultuur ten grondslag. Binnen deze essentialistische benaderingswijze wordt de culturele inhoud als allesbepalend gezien voor de handelingen van individuen. Deze benaderingswijze laat weinig ruimte open voor individuele interpretaties van en creativiteit ten opzichte van culturele achtergrond. De tweede component is het idee dat de migranten bij voorbaat een sociaal-economische achterstand hebben”.

Ghorashi (2006) vervolgt dat in de jaren zeventig de nadruk lag op het behoud van de eigen cultuur. Daarna kwam de term ‘integratie met behoud van eigen cultuur’ in zwang om vervolgens plaats te maken voor ‘integratie met behoud van eigen identiteit’. Ghorashi noemde in 2006 dat het idee heerst dat “de harde aanpak van zogenaamd ‘cultureel gebaseerde misdaden’ en verplichte inburgering integratiebevorderend zouden zijn”. Anno 2016 lijkt er aan die heersende opvatting niet veel veranderd te zijn. De tendens in Nederland lijkt er alleen nog maar strenger op te zijn geworden. Migrantten moeten assimileren of anders terug te keren naar het land van herkomst is het adagium van Geert Wilders.¹¹ Ghorashi (2006: 42) schrijft hierover: “Het lijkt alsof het dominante discours inhoudelijk totaal anders is geworden. Toch beweer ik hier dat ondanks alle verschuivingen binnen het dominante discours met betrekking tot migrantenproblematiek inhoudelijk weinig is veranderd. Dit omdat het categorale denken met een sterk sociaal-culturele en sociaal-economische component een cruciale bouwsteen is gebleven in het denken over migrantenproblematiek in Nederland”.

Verlicht versus niet-Verlicht

De niet gepubliceerde Islam Nota van de Protestantse Kerken in Nederland (Reitsma 2010: 13), getiteld *Integriteit en Respect* maakt terloops een interessante observatie. “De islam die niet door de verlichting en de westerse cultuur is heengegaan, brengt een ander wereldbeeld en een andere benadering van de werkelijkheid met zich mee. Dat geldt overigens ook voor niet-westerse christenen, die in Nederland wonen”.

Als dit laatste het geval is, dan zou er een gemeenschappelijke grond zijn voor begrip tussen niet-westerse christenen en moslims. En als er al een probleem is in de multiculturele samenleving dan zou dit niet een probleem zijn tussen niet-westerse migranten onderling, maar tussen mensen die door de Verlichting zijn heengegaan en mensen die dit niet zijn. Dit plaatst de erfenis van de Verlichting en de waarden van de moderniteit in het centrum van het multiculturele drama of multiculturele illusie discours (zie ook Wijsen 2003: 227).

¹¹ Geert Wilders is de politieke leider van de Partij van de Vrijheid (PVV). Hij heeft zelf Indische wortels; zijn moeder en oma zijn in Nederlands-Indië geboren, <https://www.groene.nl/artikel/wreker-van-zijn-indische-grootouders>. Voor zijn politieke ideeën zie Wilders 2012.

Verskillend verleden, een toekomst

In dit onderzoek wordt gekeken naar eerste en tweede generatie migranten uit voormalige koloniën, Indonesië en Suriname, in Den Haag. Postkoloniale migranten staan te boek als migranten waarvan de integratie geslaagd is. Spontaan denken we aan zwemster Ranomi Kromowidjojo die een Javaans-Surinaamse vader heeft, of pianist Wibi Soerjadi die een Indonesische vader heeft. Zij passen in het beeld van succesvol geïntegreerde postkoloniale migranten in Nederland (Bosma 2009). De Gemeente Den Haag (2011) heeft een integratienota, getiteld ‘Verskillend verleden, een toekomst’ waarin niet gekeken wordt naar waar migranten vandaan komen maar naar hun bijdrage aan een gezamenlijke toekomst in Den Haag. We komen daar later op terug.

2. Conceptueel ontwerp

In dit deel komt aan de orde wat we gaan onderzoeken, de doelen die we uit het projectkader afleiden, het theoretisch kader of anders gezegd dat wat we al weten, de vragen die we hieruit afleiden en een omschrijving van de begrippen die we in deze studie gebruiken (Verschuren en Doorewaard 2007).

2.1 Doelstelling

Zoals we in het projectkader al hebben beschreven zijn er voor- en tegenstanders van multiculturalisme (Shadid 2009) terwijl niet altijd helder is of ze het over hetzelfde hebben: multiculturele samenleving als realiteit of als ideaal (Mok 2000: 41). Sommigen spreken over het ‘multiculturele drama’ (Scheffer 2000) of de ‘multiculturele illusie’ (Schnabel 2000). Anderen spreken juist over de ‘migranten als bruggenbouwers’ (Koning 2011), migranten die een ‘voorbeeldfunctie’ hebben in de Nederlandse samenleving (Campbell en Marshall 2007: 5) en de ‘omgekeerde missie’ van migranten (Jansen 2008). “Verbintenissen als vriendschap en collegialiteit tussen leden van verschillende groepen vormen een zichtbare brug tussen de verschillende kanten van de multiculturele samenleving: door dit soort relaties wordt de kloof tussen verschillende groepen minder groot”, aldus Ruben Gowricharn (2000: 58). Later noemt hij dit zijn ‘cementtheorie’ (Gowricharn 2000: 60).

Niet zelden worden voor- en tegenstanders gedreven door ideologische motieven en ontbreekt een nuchtere analyse van pluraliteit en integratie. Volgens Uitermark, Traag en Bruggeman (2012) is er sprake van een strijd om discursieve macht.

Bovendien ligt er in het beroep op de postkoloniale migranten (Scheffer 2007: 25-26) en de ‘postkoloniale lessen’ (Scheffer 2007: 178-183) een verwijzing naar het koloniale verleden dat in Nederland nog nauwelijks verwerkt is (Bosma 2009; Oostindie 2010; Gowricharn 2000: 82-89). Dit blijkt uit de steeds weer opblazende discussies over het slavernijverleden en het afschaffen van de slavernij in Suriname; oorlogsmisdaden in Indonesië, en compensatie van nabestaanden van slachtoffers daarvan; de Zwarte Piet- en de Gouden Koets-discussie, en discussie over

straatnamen en standbeelden voor ‘foute’ Nederlanders zoals bijvoorbeeld Jan Pieterszoon Coen.¹²

In verband hiermee is het ook van belang te weten in hoeverre het koloniale verleden in de postkoloniale migrantengemeenschappen zelf verwerkt is (Pattynama 2012). Hoe herinneren zij zich dat verleden, en hoe wordt het overgedragen aan volgende generaties?

Vanuit deze perspectieven beoogt deze dissertatie een bijdrage te leveren aan het multiculturalisme debat en het conceptualiseren van het ‘nieuwe wij’ dat Scheffer (2007: 406) voorstaat.

Meer bepaald is het doel 1) inzicht te krijgen in de relaties tussen christen- en moslim-migranten en 2) in hun bijdrage aan het discours over de multiculturele samenleving in Nederland, 3) om op deze manier een pragmatische theorie van multiculturalisme en omgekeerde missie verder te ontwikkelen.

2.2 Theoretisch kader

Scheffer (2007: 276) gaat in zijn boek onder andere uit van de functionele ethnocentrisme theorie van William Sumner (1906) en de theorie van sociale identiteit, hoewel hij deze laatste theorie niet met name noemt. In navolging van Sumner definieert hij ethnocentrisme als de neiging om de eigen groep als het centrum van alles te beschouwen en anderen als minderwaardig.

Binnen de sociale wetenschappen is er een lange traditie van theoretiseren die gebaseerd is op de aanname dat een positieve houding ten opzichte van de eigen groep een negatieve, vijandige houding impliceert ten opzichte van andere (religieuze) groepen (Hofstede, Hofstede, Minkov 2010: 30-31). Deze aanname werd voor het eerst in het begin van de twintigste eeuw geformuleerd door de reeds genoemde etnoloog William Sumner (1906) in zijn functionele ethnocentrisme theorie. Sumner (1906: 12) zei: “De relatie van kameraadschap en vrede in de wij-groep en die van vijandigheid en oorlog naar de andere groepen is correlatief aan elkaar”.

Deze theorie is verder ontwikkeld door Allport (1954) in zijn theorie over vooroordelen en werd ondersteund door sociale identiteitstheoretici (Tajfel 1978; Tajfel, Turner 1986) die aannamen 1) dat de identiteit of het zelfconcept van een persoon voor een groot deel afhangt van groepslidmaatschap, 2) dat mensen streven naar een positieve zelfwaarde en om dat te bereiken een positieve sociale identiteit gewenst is en 3) dat mensen bereid zijn om hun blik op de ander negatiever te maken om hun eigen zelfwaarde te verbeteren. Alleen al de gedachte aan het bestaan van een andere groep, zelfs als er geen schaarste of belangenverstrengeling is, versterkt de loyaliteit

¹² <http://www.elsevier.nl/Nederland/nieuws/2011/2/Standbeeld-omstreden-VOC-generaal-Coen-moet-weg-ELSEVIER290374W/>

aan en de identificatie met de eigen groep. Gebaseerd op deze traditie, stelt een van de meest invloedrijke handboeken over interculturele ontmoetingen in de twintigste eeuw (Hofstede, Hofstede, Minkov 2010: 30-31): “Sociale wetenschappers gebruiken de termen *in-group* en *out-group*: ‘wij-groep’ en ‘zij-groep’. De ‘wij-groep’ verwijst naar wie wij intuïtief als de onzen beschouwen; buitenstanders rekenen wij tot ‘zij-groep’. Wat dit betreft zitten we eenvoudig in elkaar: we hebben een hardnekkige neiging om anderen in een van beide groepen onder te brengen”.¹³

Het handboek concludeert (Hofstede, Hofstede, Minkov 2010: 463): “Voorlopig zijn wij als kuddedieren nog altijd geneigd onze mentale krachten in te zetten in dienst van ons eigenbelang of dat van onze groep. Liever dan een onbevooroordeelde houding aan te nemen, geloven we in alles wat onze groep aanzien geeft, bijvoorbeeld dat wij door God zijn uitverkoren. Er bestaat nog altijd een kloof tussen filosofie en religie enerzijds, en de materiële, biologische wereld anderzijds. Deze omstandigheden vormen een obstakel voor een nuchter oordeel en gezamenlijke verantwoordelijkheid voor onze wereld”.

Het bewijs waarop de sociale identiteitstheorie is gebaseerd is overweldigend, maar het komt voornamelijk uit westerse landen. Daarom zou het cultuurspecifiek kunnen zijn (Widdicombe 1998: 191-206). Ondanks dat Tafel (1978: 63) erkende dat de identiteit van een individu complex is, legt deze theorie niet uit waarom mensen tegelijkertijd loyaal kunnen zijn aan verschillende groepen en waarom er vriendschappen bestaan tussen leden van out-groups.

Globaal gezien leeft de overweldigende meerderheid van mensen die in multiculturele samenlevingen leven in harmonie met elkaar en men vermijdt conflicten. Er lijkt een exclusieve logica te zitten achter de in-group / out-group dichotomie die van Aristoteles afkomstig is en die vooral het westerse beeld van de mens als autonoom persoon heeft bepaald (Kim 2002: 167). Mensen die dat mensbeeld hebben streven naar zelfstandigheid en onafhankelijkheid van anderen en neigen naar cognitieve consistentie. Maar dat geldt wellicht minder voor mensen die een afhankelijk zelfbeeld hebben (Kim 2002: 169-176).

Om deze reden kijken we naar de relatie tussen Indonesische en Surinaamse moslims en christenen vanuit het perspectief van een andere theorie, een die meervoudige identiteiten en polyfone zelfbeelden conceptualiseert, namelijk de Dialogical Self Theory (Hermans, Hermans-Konopka 2010). Deze theorie gaat ervan uit dat 1) het zelf gezien kan worden als een mini-maatschappij of een veelvoud aan verpersoonlijkte Ik-posities tussen welke een dialogische relatie bestaat en dat 2) het van specifieke omstandigheden en concrete interesses afhangt welk narratief van het zelf wordt gekozen uit alle mogelijke narratieven van het zelf (Hermans, Gieser 2012: 2).

¹³ Dit is de 32^{ste} compleet gereviseerde editie van een boek dat oorspronkelijk in 1992 is gepubliceerd.

De Dialogical Self Theory is gebaseerd op Amerikaans pragmatisme en Russisch dialogisme. Van William James komt de notie van het uitgebreide zelf. James ging voorbij de scheiding van zelf en omgeving en maakte een onderscheid tussen ‘ik’ en ‘mij’. Ik is het zelf als kenner (onderwerp), mij is het zelf als gekende (lijdend voorwerp). Het zelf als gekende bestaat uit alles wat een persoon zijn of haar eigen kan noemen: mijn lichaam, mijn kleren, mijn huis, mijn vrouw, mijn kinderen, met andere woorden, mensen en dingen in de omgeving die behoren tot het zelf in die zin dat ze als eigen gevoeld worden.

Van Mikhail Bakhtin gebruikt de Dialogical Self Theory de notie van het polyfone verhaal. De publicaties van Dostoevski analyserend, argumenteert Bakhtin dat er in deze publicaties niet een auteur aan het werk is, namelijk Dostoevski zelf, meer een veelvoud aan auteurs, gerepresenteerd door de karakters. Er is polyfonie of pluraliteit van stemmen, later als ‘intertekstualiteit’ genoemd door Julia Kristeva (Hermans, Gieser 2012: 2).

Een achtergrond hebbende in klinische psychologie, bestudeert Dialogical Self Theory de impact van globalisering op het zelf, van biculturele en hybride identiteiten aan de ene kant tot identiteitsverwarring of essentialistisch zelf wat leidt tot buitensluitende reacties aan de andere kant (Hermans 2015). Hermans (2012: 99) legt deze uitsluitende reacties uit vanuit het perspectief van onzekerheidsvermijding waarin één Ik-positie zo dominant gemaakt wordt dat het andere uitsluit. Vanuit een ander perspectief brengen ook Hofstede, Hofstede en Minkov (2010: 205) exclusivisme in verband met onzekerheidsvermijding.

Gebaseerd op de Dialogical Self Theory en eerder onderzoek (Wijsen en Vos 2014; Wijsen en Cholim 2014; Wijsen, Cholim en Ndaluka 2013) vragen we ons af of de ‘loyaliteitsconflicten’ waarover Scheffer (2007: 205) schrijft een adequaat concept is om interetnische en interreligieuze relaties binnen een migrantengemeenschap, Indonesiërs en Surinamers in Nederland, te begrijpen en of mensen werkelijk zo eenvoudig in elkaar zitten en een hardnekkige neiging hebben om anderen in de ‘wij-groep’ of de ‘zij-groep’ onder te brengen, als Hofstede, Hofstede en Minkov (2010: 31-32) beweren. Eerder onderzoek liet zien dat in-group en out-group classificaties flexibel en vloeibaar zijn en dat discoursanalyse een geschikte methode is om deze vloeibaarheid te bestuderen (Jørgensen en Philips 2002: 96-137; Wijsen 2013: 84-85; Wijsen 2016).

2.3 Vraagstelling

Scheffer (2007: 405) vraagt: Is er een gedachte over een nieuw ‘wij’ dat omvattender is dan het oude ‘wij’? Hij pleit voor een “nieuw wij” dat voorbij dat “wij-zij-denken” gaat en dat ook de nieuwkomers omvat. En hij vraagt zich af wat Nederlanders in dit verband kunnen leren van de postkoloniale lessen? Postkoloniale immigranten waren immers in het begin ook niet echt welkom in Nederland.

Veel niet-westerse immigranten in Nederland, met name diegenen die afkomstig zijn uit onze voormalige koloniën, komen uit landen die altijd multicultureel en multireligieus zijn geweest. Christenen en moslims zijn daar gewend om regelmatig met elkaar in contact te komen en om elkaars religieuze feesten te vieren. Daarom wordt gesuggereerd dat niet-westerse immigranten uit dit soort landen “een voorbeeldfunctie kunnen vervullen” in de Nederlandse samenleving op het gebied van integratie en dialoog (Campbell, Marshall 2007: 5).

Campbell en Marshall (2007: 5) schrijven dat in de actuele discussie over de islam de vraag centraal staat in hoeverre deze religieuze oriëntatie de integratie van vooral Turken en Marokkanen in de weg staat. In vergelijking met Turken en Marokkanen is de integratie van Surinaamse moslims volgens deze auteurs interessant. In Suriname leven mensen met verschillende religieuze oriëntaties vredig naast elkaar. Tegen deze achtergrond mag verwacht worden dat de religieuze oriëntatie van Surinamers in Nederland geen belemmering hoeft te zijn voor hun integratie, aldus Campbell en Marshall (2007: 5).¹⁴

Ze schrijven dat hun project van belang is “voor het vinden van oplossingen voor de problematiek van de integratie van migranten met verschillende religieuze oriëntaties in de Nederlandse samenleving. Hierbij zullen Surinamers expliciet een voorbeeldfunctie kunnen vervullen”, aldus de auteurs. En ze vervolgen, “In verband met de voorbeeldfunctie die de Surinaamse gemeenschap in Nederland zou kunnen vervullen, is het van belang de kenmerken van de beleving en het functioneren van Surinamers in het licht van hun religieuze oriëntatie in kaart te brengen en vast te stellen in welke mate deze kenmerken van invloed zijn op de sociale binding in de samenleving” (Campbell en Marshall 2007: 5).¹⁵

Het idee dat migranten een voorbeeldfunctie kunnen vervullen werd ook gevonden in een studie naar interreligieus vieren in Friesland. In dat onderzoek zei een Surinaamse pandita, “In Suriname deelden we altijd alles als Christenen, Moslims en Hindoes”. En ze vervolgt, “Christenen en Hindoes moesten gewoon aanwezig zijn bij het Suikerfeest. En omgekeerd gold dat ook voor het Lichtfeest en Kerstmis”. Een Turkse imam zei dat in Turkije informatie wordt gegeven om een open houding van moslims te bevorderen. “Dat zou ook goed zijn voor Nederland”. En hij vervolgde, “Dat helpt mensen om elkaar op een positieve manier te zien en niet als een bedreiging” (Wijsen 2010: 547).

Deze gedachtelijn volgend wil deze doctorale studie de volgende hoofdvragen beantwoorden: 1) hoe gaan christenmigranten en moslimmigranten uit hetzelfde land van herkomst in Nederland met elkaar om; 2) wat is hun bijdrage aan het debat over

¹⁴ Volgens de Integratienota van de Gemeente Den Haag (2011: 20) staan de Surinaamse Hagenaars te boek als een goed geïntegreerde groep.

¹⁵ In dit licht zijn de ‘Surinaamse ervaringen’ van Ruben Gowricharn (2002b) interessant.

de multiculturele samenleving; en 3) wat kunnen Nederlanders volgens deze migranten leren in het kader van hun omgekeerde missie?

De deelvragen zijn als volgt:

- . Hoe herinneren moslim- en christenmigranten uit Indonesië en Suriname zich moslim-christen relaties in hun land van herkomst?
- . Hoe worden herinneringen aan moslim-christen relaties overgedragen van eerste naar tweede en derde generaties van Surinamers en Indonesiërs in Nederland?
- . Hebben Indonesiërs en Surinamers in Nederland enige actuele ervaring met huidige moslim-christen relaties in hun land van herkomst?
- . Wat is de relatie tussen nationale (etnische/linguïstische) en religieuze identiteit? Hoe krijgt meervoudige identiteit / loyaliteit vorm in een diaspora situatie?
- . Wat is de relatie tussen inter-nationaliteit en trans-nationaliteit? Willen immigranten bijdragen aan de Nederlandse maatschappij? Of leven ze in trans-nationale gemeenschappen?
- . Tot op welke hoogte wordt de situatie in Nederland beïnvloed door de situatie in het land van herkomst?

2.4 Gebruikte begrippen

Hierboven hebben we een aantal centrale begrippen genoemd die veelvuldig in deze studie gebruikt worden. In deze paragraaf zullen we deze begrippen globaal omschrijven.

Cultuur

Hofstede, Hofstede en Minkov (2010: 37) maken gebruik van het begrip “software van ons denken”. Zij omschrijven cultuur als “de collectieve mentale programmering die de leden van één groep of categorie mensen onderscheidt van die van andere groepen” (Hofstede, Hofstede, Minkov 2010: 21). In zijn boek *Cultural Complexity* omschrijft Ulf Hannerz (1992: 35) cultuur in tegenstelling tot Hofstede niet in cognitieve zin als “shared meaning system” maar als “organisation of diversity”. Cultuur bestaat volgens hem uit de betekenissen die mensen creëren, en welke op hun beurt mensen creëren (Hannerz 1992: 3). Hij beschrijft het complex van culturen als een netwerk van verschillende perspectieven (Hannerz 1992: 64-68).

Ook Van Binsbergen (1999: 12) ontkent niet het bestaan van een “naar ruimte en tijd specifieke, internsystematische en door meer dan een mens op grond van leerprocessen gedeelde, maar tot een relatief kleine deelverzameling van de mensheid beperkte, programmeringen van menselijke voorstellingen en gedrag”, maar hij noemt die niet cultuur maar culturele oriëntatie.

Religie

Evenals het begrip cultuur is ook religie een moeilijk te definiëren begrip. Doorgaans slaat het begrip op het geloof in een andere, bovenmenselijke of bovenwereldlijke

werkelijkheid, maar voor de meeste natuurreligies of holistische religies gaat dit onderscheid niet op. Abstractie makend van alle discussie over het wel of niet definiëren van het begrip religie (Von Stuckrad en Wijsen 2016) beperken we ons in deze studie tot de zelfdefinitie van de geïnterviewden als moslims en christenen, dus tot de institutionele of gedeelde dimensie van geloof.

Identiteit

In het multiculturalisme debat wordt vaak gesproken over culturele en/of religieuze identiteit mede in relatie tot integratie en participatie (Engbersen 2003).

Identiteit is een controversieel concept in de sociale wetenschappen (Bourdieu 1991; Giddens 1991; Widdicombe 1998; Kim 2002). In dit onderzoek wordt identiteit gedefinieerd als ‘narratief van het zelf’ (Giddens 1991: 76). In een concrete situatie kiezen mensen een narratief van het zelf uit alle mogelijkheden van narratieven van het zelf. Sociale identiteit wordt gedeeld door de leden van de groep (Tajfel en Turner 1986). Maar sociale identiteit is fragiel, vloeibaar, flexibel, niet vast en stabiel.

Religieuze identiteit is (slechts) één van de sociale identiteiten die mensen kunnen hebben. In de meer dan honderd jaar van het bestaan van wetenschap van religie heeft men geen algemeen geaccepteerde definitie van religie weten te bedenken. Er is onenigheid tussen degenen die religie definiëren als een autonome realiteit en degenen die religie reduceren tot een reflectie van fysieke of sociale processen. We nemen aan dat definities van religie niet gebaseerd zijn op voorgegeven ‘wezenskenmerken’, maar op religiewetenschappelijke classificaties (McCutcheon 2007: 65-80). Een identiteit wordt religieus omdat ze geplaatst wordt in een bepaalde, op geloof gebaseerde narratieve context. Dus we definiëren religie op een discursieve manier (Kippenberg en Von Stuckrad 2003: 14-15; Von Stuckrad en Wijsen 2016).

Een onderliggende zaak betreft de relatie tussen nationale, etnische en religieuze identiteiten. Er wordt vaak gezegd dat religie een westers concept is, en dat niet-westerse mensen eerst Afrikaan of Aziaat zijn, en pas op de tweede plaats moslim of christen. In veel landen van Afrika bijvoorbeeld is natievorming en burgerschap de bron van vreedzaam met elkaar samenleven (Van 't Leven, 1993: 15) en dit zou weleens een voorbeeld kunnen zijn voor andere delen van de wereld (Van 't Leven 1993: 17). Als dit zo is, dan zou nationale identiteit dus belangrijker zijn dan religieuze identiteit. Zelfs als dit waar is in het land van herkomst, geldt dit dan ook in de diasporasituatie? Of wordt religie daar belangrijker als identiteitsbepalende factor? Dit onderzoek gaat dus ook over ‘meervoudige identiteiten’, of ‘het meerstemmige zelf’.

Omgekeerde missie

In het discours dat tegen het multiculturele drama discours ingaat wordt het begrip ‘omgekeerde missie’ gebruikt.

Het begrip ‘omgekeerde missie’ wordt gebruikt in studies over de aanwezigheid van niet-westerse christenen in Europa (Jansen 2008; Koning 2008). Het idee hierachter is dat Europeanen het evangelie naar de niet-westerse wereld gebracht hebben, maar dat ze het zelf vergeten zijn. Nu brengen de niet-westers christenen het evangelie – middels de vele migrantenkerken – terug naar Europa.

Het begrip omgekeerde missie wordt inmiddels ook voor andere gebieden gebruikt waarop niet-westerse christenen een voorbeeldfunctie (kunnen) hebben, maar het is ook uitgebreid naar niet-christenen, bijvoorbeeld de Ahmadiyya missie van moslims en de Rama Krishna missie van hindoes.

Tijdens de tweede helft van de negentiende eeuw en de eerste helft van de twintigste eeuw speelde Nederland een prominente rol in de Europese expansie in de wereld. Alhoewel Nederland een politieke dwerg in Europa was, was het een koloniale reus (Wesseling 2003: 198). En Nederland had vele missionarissen in het buitenland (Camps, Poels en Willemsen 2005). Tijdens het zogenaamde ‘Groote Missie-uur’, globaal tussen de Eerste Wereldoorlog en het Tweede Vaticaanse Concilie, was een op de 550 Nederlandse katholieken een missionaris, en een op negen katholieke missionarissen in de wereld een Nederlander (Roes 1974).

Aan het einde van twintigste eeuw werd Nederland een immigratieland (Wetenschappelijke Raad voor het Regeringsbeleid 2001). Als gevolg hiervan is ongeveer elf procent van de huidige Nederlandse bevolking van niet-westerse origine, en meer dan de helft daarvan is christen.¹⁶ Vanwege historische banden komt een groot deel daarvan uit de voormalige koloniën.

Op zich hoeft dat geen verrassing te zijn. Al in 1938 voorspelde de Nederlandse religie- en missiewetenschapper, Hendrik Kraemer (1938a: 20-21), dat de westerse expansie in de wereld beantwoord zou worden door een tegen-missie van de niet-westerse wereld. Kraemer (1938b: 24) stelde dat bij de zending van het christelijke geloof naar andere delen van de wereld: “verengelsing of verwestersching is christianisering” en (1938b: 28): “De groote massa der Oosterlingen vermoedt echter in de Zending het Europeesche imperialisme onder geestelijke vermomming.”

Veel Nederlanders hebben het idee dat de islamitische levenswijze een bedreiging vormt van westerse waarden (Donner 2011: 3) en dat islamitische migranten van Nederland een islamitische staat willen maken (Reitsma 2010: 7). Alhoewel Nederland over het algemeen een teruggang in het aantal traditioneel gelovigen kent en gelovigen hun geloof steeds meer als een privézaak beschouwen, brengen christen- en moslimmigranten hun geloof wel in in het publieke domein. Is dit de omgekeerde missie die Kraemer bedoelde? Er is sprake van een omgekeerde missie van moslim- en christenmigrantengemeenschappen, op apologetische en dialogische

¹⁶ Er wordt in Nederland veel geschreven over de ong. 800.000-900.000 niet-westerse moslims, maar dat er in Nederland even zoveel of meer niet-westerse christenen wonen is veel minder bekend.

manieren (Jenkins 2007: 101). Jenkins stelt dat omdat migrantengemeenschappen in Europa een belangrijkere rol gaan spelen in het nationale leven, de respectievelijke religieuze opvattingen ook belangrijker worden in het nationale leven. Jenkins schrijft dat aan de ene kant moslim- en christenmigranten veel gemeen hebben, maar dat aan de andere kant christelijke en islamitische diaspora's met elkaar in conflict kunnen komen over zaken die in het land van herkomst spelen. Jenkins (2007: 102) noemt landen als Nigeria, Congo en Uganda als voorbeelden. In Nederland zijn de twee grootste groepen die zowel christelijke als islamitische migranten bevatten de Indonesiërs en de Surinamers, migranten uit onze voormalige koloniën. Jenkins waarschuwt voor een focus op slechts één diasporische geloofsgemeenschap (die van moslims) en stelt dat er oog moet zijn voor de aanwezigheid van niet één, maar meerdere diasporische geloofsgemeenschappen. Onenigheden tussen christelijke en islamitische migranten kunnen ook politieke vormen aannemen. Migrantepolitiek heeft volgens Jenkins vaak te maken met ballingschapspolitiek en dit kan een bron van onrust zijn. In Nederland is dit bijvoorbeeld het geval met de Molukse regering in ballingschap.

Ondanks het feit dat mensen in Nederland via omgekeerde missie in aanraking komen met migranten die hun religie meenemen is Nederland een land waar secularisatie toeneemt. In Nederland is er wel een rol voor 'ietsisme', agnosten en spiritualiteit, maar is men niet meer gewend aan uitingen van religie in het publieke domein sinds het einde van de verzuiling (Bernts en Berghuis 2016).

Postkoloniale migranten

Onder de term 'postkoloniale migranten' verstaan we de migranten uit de voormalige Nederlandse koloniën en de overzeese Nederlandse gebiedsdelen (Bosma 2012: 13; Oostindie 2010). In tegenstelling tot de latere arbeidsmigranten en vluchtelingen spraken de postkoloniale migranten over het algemeen de Nederlandse taal en kenden ze de Nederlandse geschiedenis. Dit gaat overigens niet op voor alle Indonesiërs die voor deze studie geïnterviewd zijn. Oostindie (2011: 45-46) spreekt over een "postcolonial bonus". De migranten uit de voormalige Nederlandse koloniën kwamen hier niet als gastarbeiders om aan onze economische groei bij te dragen maar ze kwamen op politieke gronden; zij ontleenden het recht om hier te zijn aan het feit dat ze al burgers van het Koninkrijk der Nederlanden waren.

De eerste groep postkoloniale migranten bestond uit mensen uit Nederlands-Indië. Deze groep kwam in verschillende fasen en om verschillende redenen naar Nederland. Als eerste kwamen vooral Indische Nederlanders die een veilig heenkomen zochten na de Japanse bezetting en het uitroepen van de onafhankelijkheid van Indonesië (1945-1947). De tweede golf van migratie uit dit gebied kwam op gang na het uitroepen van de Republiek Indonesië en de Vereniging van West en Oost Indonesië (1949-1952). Hieronder bevond zich ook een groep Molukkers die in het Koninklijk Nederlands Indische leger gediend had. Een derde groep bestond uit mensen die aanvankelijk voor de Indonesische nationaliteit gekozen hadden, maar

daar later spijt van kregen omdat ze in Indonesië niet geaccepteerd werden vanwege hun samenwerking met de koloniale overheid (1956-1958).

De tweede groep postkoloniale migranten wordt gevormd door Surinamers die naar Nederland kwamen kort voor en na de onafhankelijkheid van Suriname (1975). Deze groep was zeer gemengd en bestond voornamelijk uit Hindoestanen (Surinamers van Indiase afkomst), Creolen (Surinamers van Afrikaanse afkomst) en Javanen (Surinamers van Indonesische afkomst). De derde groep postkoloniale migranten zijn de Antillianen die de Nederlandse nationaliteit bezitten en derhalve vrij eenvoudig tussen Nederland en de Antillen kunnen pendelen. Deze laatste groep blijft in deze studie buiten beschouwing.

Eerste en tweede generatie

We spreken in deze studie over migranten, dat zijn mensen die van het ene land naar het andere land verhuizen, of verhuisd zijn. In de literatuur wordt onderscheid gemaakt tussen eerste generatie migranten, dat zijn personen die zelf in het buitenland zijn geboren, en tweede generatie migranten, dat zijn personen waarvan (een van) de ouders in het buitenland geboren zijn maar die zelf in Nederland zijn geboren.

Creolisering

In zijn boek *Cultural Complexity* onderzoekt Ulf Hannerz (1992) de consequenties van globalisering en migratie op cultureel gebied. Aan de ene kant is er “coca-colonisering” (homogenisering) waardoor mensen steeds meer hetzelfde denken en doen en steeds meer op elkaar lijken. Anderzijds is er “re-tribalisering” (differentiatie) of nieuwe stamvorming waardoor mensen zich een bekrompen identiteit aanmeten en een “heilige oorlog” voeren tegen andere stammen (Barber 1995). Maar, deze bekrompen identiteiten zijn geen overblijfselen uit een voorbije tijd. Ze zijn – voor een groot deel – lokale producten van globalisering. Er is dus sprake van “glokalisering” (diffusie). Hannerz (1992: 261-267) spreekt over een “globale ecumene” in een “creoliserende wereld”.

De term “creolisering” wordt door linguïsten gebruikt voor de vermenging van talen. Het is echter ook een sociologisch model (Gowricharn 2001: 72). Het beschrijft niet alleen een ervaring in het Caribische gebied maar ook een ontwikkeling wereldwijd. Het is vervolgens een politiek program. Het is een visie op een nieuwe universele humaniteit. Creolisering is ook een epistemologisch program. Woorden beschrijven niet alleen de wereld maar constitueren de wereld, en worden erdoor geconstitueerd. En het is tenslotte een theologisch program (Chanson 2005; Vernooij 2007).

De Caribische creolité gedachte wordt soms – impliciet – gebruikt als invulling van het “nieuwe wij” waarover we boven spraken, en het voorbeeld dat Surinamers zouden kunnen geven. Het is het idee van een nieuwe mensheid die voortkomt uit

de vermenging van volken en religies. Gowricharn (2002) heeft die Surinaamse ervaring verder uitgewerkt onder de noemer ‘transnationalisme’.

Pancasila

De *pancasila* (letterlijk: vijf beginselen) is de Indonesische filosofie van nationale eenheid en ze staat in de inleiding van de Indonesische grondwet. De vijf beginselen zijn: geloof in een Godheid, respect voor de mensheid, de eenheid van Indonesië, democratie en welvaart. De *pancasila* filosofie staat voor eenheid in verscheidenheid. Ondanks het feit dat Indonesië de grootste moslimbevolking heeft in de wereld is het geen islamitisch land. Het is ook geen seculier land, maar een pluralistisch land. In de handhaving van pluralisme, tolerantie en respect speelt de *pancasila* filosofie een belangrijke rol (Mojau 2014; Ngelow 2014).¹⁷

Participatie

De tweede hoofdvraag gaat over de bijdrage van migranten aan het debat over de multiculturele samenleving, dus over de opvatting dat migranten niet langer alleen als ‘minderheden’ of ‘probleemgroepen’ gezien worden die hulp en zorg van de overheid nodig hebben, maar als burgers die actief participeren aan de samenleving.

In het rapport ‘Nederland als immigratiesamenleving’ van de Wetenschappelijke Raad voor het Regeringsbeleid (2001) dat verscheen een jaar nadat de NRC Paul Scheffer’s essay ‘Het Multiculturele Drama’ publiceerde, wordt niet alleen de overgang van Nederland als emigratiesamenleving naar immigratiesamenleving beschreven, maar ook een overgang van Nederland als verzorgingsstaat naar Nederland als participatiesamenleving. De Wetenschappelijke Raad (2001: 9) schrijft: “In een immigratiesamenleving staan naar de mening van de raad drie beginselen centraal: participatie, eigen verantwoordelijkheid en ontmoeting. Dit wil zeggen dat immigranten en hun nakomelingen meedoen en bijdragen aan de Nederlandse samenleving; dit vereist in het bijzonder participatie in arbeid en onderwijs; bij het realiseren van die participatie wordt een beroep gedaan op de eigen individuele verantwoordelijkheid; de deelneming niet beperkt blijft tot gescheiden segmenten van de samenleving”.

De overgang van verzorgingsstaat naar participatiesamenleving wordt op nationaal niveau verder uitgewerkt in de nota ‘Integratie, Binding, Burgerschap’ van het Ministerie van Binnenlandse Zaken (2001), die in de wandelgangen de ‘Integratienota van Donner’ wordt genoemd, en op lokaal niveau in de al eerdergenoemde Integratienota 2010-2014 van de Gemeente Den Haag (2011), getiteld ‘Verschillend verleden, één toekomst’.

¹⁷ Van Doorn (1985: 85) stelt dat het woord ‘pluralisme’ voor het eerst gebruikt werd bij de analyse van “samenlevingen in Zuid-Oost Azië, met name Nederlands-Indië, en het Caribisch gebied”, precies de twee herkomstgebieden van de migranten die in deze studie centraal staan. In beide gevallen betrof het “raciaal en cultureel opvallend heterogeen samengestelde maatschappijen”, aldus van Doorn.

De bijdrage van migranten aan het debat over de multiculturele samenleving wordt in deze studie gethematiserd als hun ‘voorbeeldfunctie’ en ‘mediator rol’: de migrant als middelaar en bruggenbouwer.

3. Technisch ontwerp

In dit deel van het hoofdstuk komt aan de orde hoe we de eerder geformuleerde vragen gaan onderzoeken. Achtereenvolgens behandelen we de onderzoeksstrategie, de bronnen, de methoden en de planning van het onderzoek.

3.1 Onderzoeksstrategie

Zoals uit ons theoretisch kader en uit onze omschrijving van begrippen al blijkt hanteren we in dit dissertatieonderzoek een interpretatieve wetenschapsopvatting. Sue Widdicombe (1998) onderscheidt traditionele en sociaal-constructivistische benaderingen van identiteit. Traditionele benaderingen, of ze nu sociologisch of psychologisch van aard zijn, gaan ervan uit dat identiteiten in essentie bestaan en reëel zijn (Widdicombe 1998: 194). Sociaal-constructivistische benaderingen stellen dat mensen geen identiteit hebben, maar deze continue maken in concrete contexten (Widdicombe 1998: 192-194, Jørgensen en Philips 2002: 101-102), waarin zij specifieke belangen in samenwerking of competitie met anderen managen (Bourdieu 1991: 220-228; Blommaert en Verschueren 1991: 1-4). In sociaal-constructivistisch onderzoek is er veel aandacht voor meervoudige of hybride identiteiten (etnisch, religieus, nationaal) en ‘dialogisch zelf’ (Hall 1990). In deze studie kiezen we voor een sociaal-constructivistische benadering.

Meer bepaald gebruiken we in dit onderzoek een meervoudige casestudy van het hiërarchisch geordende type (Verschuren en Doorewaard 1999: 166-167; Bryman 2004: 53-55). Dit betekent dat we eerst vier migrantengroepen afzonderlijk bestuderen om ze daarna met elkaar te vergelijken. Een functie van een casestudy is een bestaande theorie te toetsen dan wel verder te ontwikkelen (Wester en Peters 2004: 37). In deze studie is dat de Theorie van het Dialogische Zelf (Hermans en Gieser 2012) min of meer als modificatie van de eerdergenoemde theorieën die uitgaan van ‘wij’-‘zij’-denken en van een ‘botsing van beschavingen’ (Huntington 1996).

3.2 Onderzoeksbronnen

Onderzoekspopulatie

Zoals gezegd kiezen we in dit onderzoek voor een specifieke groep migranten namelijk migranten uit voormalige Nederlandse koloniën, Indonesiërs en

Surinamers,¹⁸ met name ook vanwege de postkoloniale lessen die Nederlanders kunnen leren in het integratiedebat (Scheffer 2007: 178-183).

Wat onder projectkader is gezegd over niet-westerse migranten in het algemeen geldt in het bijzonder voor de groep post-koloniale migranten. Ze laten soms van zich horen tijdens culturele of commerciële activiteiten, zoals Kwakoe Festival (Surinamers) of de Pasar Malam (Indonesiërs) maar in het debat over de multiculturele samenleving zijn ze stil, met uitzondering van eenlingen die zich mengen in discussies over het slavernijverleden in Suriname of oorlogsmisdaden in Indonesië, over Zwarte Piet of de Gouden Koets.

In het huidige debat over de multiculturele samenleving wordt bijna niet gekeken naar postkoloniale migranten,¹⁹ naar hoe postkoloniale migranten het nú doen in de Nederlandse samenleving. Er is in Nederland zo goed als geen postkoloniaal debat (Van Oostindie 2011: 238). Dit heeft volgens Bosma (2009) onder andere te maken met het feit dat er in Nederland lang geen specifiek beleid was voor minderheden. Stammend uit de verzuiling hadden “generieke (algemene en voor de gehele samenleving geldende) maatregelen de voorkeur boven voor de specifieke groepen geldende, dus categoriale, maatregelen” (Bosma 2009: 292).

We nemen in dit onderzoek afstand van het feit dat Indonesiërs in Nederland meestal niet gezien worden als ‘niet-westerse’ immigranten, maar we nemen wel het verschil tussen de eerste en tweede generatie in ogenschouw.²⁰

We beperken ons tot onderzoek naar twee allochtonenpopulaties in één stad, te weten Surinamers en Indonesiërs in Den Haag en omgeving.²¹ We richten ons op Surinamers en Indonesiërs omdat a) in beide allochtonenpopulaties christenen en moslims in voldoende mate vertegenwoordigd zijn; b) ze een gezamenlijk Nederlands koloniaal en missionair verleden hebben; c) hun emancipatie gevorderd is; d) we voldoende variatie willen hebben en we grote verschillen verwachten tussen beide populaties, openheid bij Surinamers en geslotenheid bij Indonesiërs; e) er tussen beide populaties een overlapping bestaat in de groep Javaans-Surinaamse moslims.²²

¹⁸ Indische Nederlanders beschouwen zich over het algemeen als postkoloniale migranten. Voor de Indonesiërs die lang na de onafhankelijkheid van Indonesië naar Nederland kwamen, om hier te studeren of te werken, is dit vaak niet het geval.

¹⁹ In het rapport ‘Een wereld van verschil’ van het Sociaal en Cultureel Planbureau (Huijnk 2015) komen Indonesiërs niet voor, wel Surinamers. Maar de meeste aandacht gaat uit naar Marokkaanse en Turkse jongeren.

²⁰ Het CBS rekent Indonesiërs tot de groep westerse migranten.

²¹ Sommige respondenten komen uit Nootdorp, Zoetermeer en Leiderdorp.

²² Na de afschaffing van de slavernij in Suriname in West-Indië (1863) werden voor de plantages daar contractarbeiders geworven uit India en de kolonie, Java.

We richten ons in deze casestudy op Den Haag, omdat a) in vergelijking met Amsterdam en Rotterdam in die stad minder onderzoek naar migrantenpopulaties is gedaan, en b) beide allochtonenpopulaties, en vooral ook hoger opgeleiden onder hen, in voldoende mate vertegenwoordigd zijn. We kunnen op deze manier een casestudy maken binnen één stad. We richten ons op een stedelijke context, niet alleen omdat in de grote steden, en met name in de Randstad, de meeste migranten wonen, maar ook omdat de stad in een globaliserende context wel eens belangrijker zou kunnen worden dan de natiestaat.²³

Den Haag is een multiculturele en internationale stad. Meer dan de helft van de bewoners is van niet-Nederlandse afkomst, en Den Haag huist van oudsher een grote groep Indische Nederlanders, die echter niet specifiek tot de onderzoekpopulatie hoort. Den Haag kent ook uitgesproken integratiebeleid zoals verwoord in de nota ‘Verschillend Verleden, één toekomst’. Tot de kernpunten van dit beleid hoort de slogan ‘Integratie binnen één generatie’ waarbij de gemeente Den Haag koos voor de slagzin ‘De vrijblijvendheid voorbij’.

Selectie van respondenten

Alvorens met het veldonderzoek te beginnen werd een vooronderzoek gedaan naar Indonesische moslims in Nederland (Vos en Van Groningen 2012). Hiervoor werden negen interviews gehouden met Indonesische moslims verspreid over Nederland. Dit vooronderzoek leverde waardevolle contacten en inzichten op, met name ook over de speciale plaats van Molukkers in de Indonesische gemeenschap (Wijsen en Vos 2015).

De respondenten werden verder verzameld door middel van de sneeuwbalmethode. Op twee manieren werd er gezocht naar respondenten. Op de eerste plaats werd er gebruik gemaakt van contacten die opgedaan zijn tijdens eerder onderzoek van het Nijmeegs Instituut voor Missiewetenschappen in het kader van een onderzoek naar kerkopbouw en kadervorming in rooms-katholieke allochtonengemeenschappen (Castillo Guerra, Wijsen, Steggerda 2006). Met name de contacten van pastor Jan Eijken waren hierbij zeer nuttig. Pastor Johan Miltenburg had een lijst gemaakt van alle moskeeën en islamitische gebedshuizen in Den Haag, inclusief hun contactgegevens. Op de tweede plaats werd er via websites contact gezocht met Surinaamse en Indonesische moskeeën en kerken in Den Haag. In het geval dat contactpersonen van deze geloofsgemeenschap positief reageerden op het verzoek tot een interview werden zij na afloop van het interview gevraagd naar mogelijke nieuwe respondenten.

Gestreefd werd naar een zo evenwichtig mogelijke verdeling tussen mannen en vrouwen, jongeren en ouderen, eerste en tweede generatie, hoogopgeleid en laagopgeleid, en vertegenwoordigers van etnische groepen en religieuze stromingen

²³ Aldus een stelling van Benjamin Barber, Amerikaans politiek wetenschapper en oprichter van het Wereldparlement van Burgemeesters.

binnen het christendom en de islam. Per groep zijn vijftien personen geïnterviewd. Voor een overzicht van de verdeling zie tabel 1 tot en met 8 in Bijlage 1.

3.3 Onderzoeksmethode

We onderscheiden hier methoden van dataverzameling en methoden van data-analyse hoewel deze nauw met elkaar verbonden zijn.

Methode van dataverzameling

Omdat creolisering een linguïstisch concept is zullen we onze dataverzameling en data-analyse vooral baseren op taaluitingen (Kvale 2007: 109), met name interviews en discoursanalyse. Hierbij zij aangetekend dat taal vanuit discoursanalytisch perspectief niet alleen descriptief maar ook constitutief is, en dat de interviewsituatie zelf al als een vorm van discours gezien wordt (Talja 1999). Het is meer dan het verzamelen van kennis door middel van het stellen van vragen. Vanuit het perspectief van de Dialogical Self Theory hebben bovendien niet alleen verschillende respondenten verschillende verhalen, maar een en dezelfde respondent vertegenwoordigt verschillende stemmen die zelfs tegenstrijdig kunnen lijken (Talja 1999: 461). Aanvullende methoden zijn interviews met sleutelinformanten (Kvale 2007) en literatuuronderzoek.

Interviews met respondenten

Met de respondenten zijn semigestructureerde diepte-interviews gehouden. Respondenten kregen aan de hand van een aantal open vragen de mogelijkheid hun verhaal te vertellen. De interviewvragen waren gebaseerd op de hoofd- en deelvragen van dit onderzoek. Alleen wanneer respondenten te ver van het onderwerp afweken werd teruggегреpen naar de basisvragen. De topic guide die gebruikt werd tijdens de interviews staat in Bijlage 2.

Er vonden ook enkele groepsinterviews plaats. Wanneer deelnemers daarin geen substantiële bijdrage leverden aan het gesprek werden ze niet als respondent geregistreerd.

Interviews met sleutelinformanten

Naast interviews met respondenten zijn er ook interviews gehouden met sleutelinformanten. Dit zijn personen die niet direct binnen de doelgroep van de respondenten vallen, maar die wel kennis van en informatie over de doelgroep kunnen verschaffen. Het gaat hier bijvoorbeeld om personen die niet in Den Haag of omgeving wonen, maar wel kennis hebben van de situatie aldaar.

Methode van data-analyse

In deze studie gebruiken we kritische discoursanalyse (Fairclough 1992; Lock 2004; Wetherell, Taylor, Yates 2005) als methode van data-analyse. Kritische discoursanalyse sluit aan bij ons sociaal-constructivistisch uitgangspunt (Jørgensen en Phillips

2002) en is zeer bruikbaar gebleken in het onderzoek naar interculturaliteit en inter-religiositeit (Van Dijk 1989; Blommaert en Verschueren 1998; Wijsen 2010).

Kritische discoursanalyse is een vorm van kwalitatieve analyse in die zin dat ze niet gebaseerd is op tabellen maar op taaluitingen. Maar anders dan andere vormen van kwalitatieve analyse neemt kritische discoursanalyse aan dat taal niet (alleen) de werkelijkheid beschrijft maar (ook) de werkelijkheid constitueert, en dat hierbij meestal belangen en machtsrelaties in het spel zijn. Anders gezegd, taal is niet neutraal.

Kritische discoursanalyse heeft drie uitgangspunten. 1) Discours is een praktijk zoals iedere andere praktijk; met andere woorden: discours ‘doet’ iets. Het enige verschil is de linguïstische vorm. 2) Er is een dialectische relatie tussen taaluitingen (discours) en sociale werkelijkheid (het niet-discursieve). 3) De relatie tussen taal en werkelijkheid wordt bemiddeld door de discursieve praktijk (Wijsen 2010: 541).

Hieruit worden drie methoden afgeleid, te weten: 1) beschrijving of de analyse van discours als linguïstische praktijk, dit zijn de formele kenmerken van de tekst; 2) interpretatie of de analyse van discours als discursieve praktijk, dit is de productie, distributie en consumptie van tekst; en 3) de analyse van discours als sociale praktijk, dat zijn de sociaal-cognitieve effecten van de tekst, dat wil zeggen beelden over en weer, subject posities en sociale relaties (Fairclough 1992: 8, 64; Wijsen 2010: 541).

Het koppelen van kritische discoursanalyse en de theorie van het dialogische zelf is tamelijk nieuw (Wijsen en Vos 2015; Wijsen 2016). Dit is een innovatief aspect van deze studie.

De vier casestudies kunnen ieder afzonderlijk gelezen worden. In elk van de volgende hoofdstukken is dan ook een beschrijving te bevinden van de stappen van de kritische discoursanalyse die worden behandeld, en is er derhalve sprake van een zekere herhaling. Om deze reden vindt men op deze plek slechts een korte beschrijving van deze onderzoeksmethode.

Analyse van discours als linguïstische praktijk

De eerste fase is de analyse van het discours als linguïstische praktijk, ook wel beschrijving genoemd; dit is de analyse van de formele kenmerken van de (gesproken of geschreven) tekst (Fairclough 1992: 76-77; 185-194; Fairclough 21, 91-116). Het is soms handig voor analytische doeleinden om de focus te leggen op één enkel woord’ of op ‘cultureel opvallende sleutelwoorden, zegt Fairclough (1992: 185-186). Een andere focus voor analyse is alternatieve bewoordingen en hun politiek en ideologisch belang (Fairclough 1992: 77).²⁴

²⁴ Het zoeken naar ‘alternative wordings’ komt overeen met ‘Constant Comparative Analysis’, een kenmerk van de gefundeerde theoriebenadering, die ontwikkeld is door Glaser en Straus (1967). Talja (1999: 466) noemt dit het onderzoek naar “regular patterns in the variability of accounts”.

Analyse van discours als discursieve praktijk

De tweede fase is de analyse van discours als discursieve praktijk, ook wel interpretatie genoemd; dit is de analyse van de productie, distributie en consumptie van de (gesproken of geschreven) tekst. Als respondenten teksten produceren (communiceren) en consumeren (interpreteren) maken ze gebruik van mentale modellen (Fairclough 1992: 82-83; Fairclough 2001: 118) die in het lange termijn geheugen zijn opgeslagen (Fairclough 2001: 8-9). Deze bronnen zijn cognitief in die zin omdat ze in de hoofden van mensen zitten; ze zijn sociaal in de zin dat ze sociaal geconstrueerd zijn (Fairclough 2001: 20). Voor de analyse in deze stap zijn de eerdergenoemde herinneringen aan het koloniaal verleden en het leven in het land van herkomst van belang.

Analyse van discours als sociale praktijk

De derde fase is de analyse van discours als sociale praktijk, ook wel verklaring genoemd; dit is de analyse van de sociale effecten van (gesproken of geschreven) tekst. Als respondenten een beroep doen op hun mentale modellen dan worden deze modellen gereproduceerd of getransformeerd (Fairclough 1992: 86-96; Fairclough 2001: 158-161). In deze fase kijken we vooral naar de reproductie of transformatie van mentale modellen (sociale cognities, gedeelde kennis), subject posities (of I-positions in termen van de Dialogical Self Theory) en sociale relaties.

Tot slot nog een opmerking over de transcripten van de interviews. Een aantal interviewees sprak gebrekkig Nederlands. Transcripten van interviews zijn soms aangepast om ze beter leesbaar te maken. Dit is soms ook gedaan met typische spreektaal. Waar dit is gebeurd is dit aangegeven met puntjes of rechte haakjes. Sommige interviews waren in het Engels.

3.4 Structuur en opbouw

Na dit inleidende hoofdstuk volgen vier hoofdstukken met afzonderlijke casestudies. In de eerste casestudy in hoofdstuk twee kijken we naar de Indonesische moslims. In het derde hoofdstuk kijken we naar de Indonesische christenen. Hoofdstuk vier gaat over de Surinaamse moslims en hoofdstuk vijf gaat over de Surinaamse christenen. In deze casestudies staan de analytische vragen, die ontleend zijn aan de methode van discoursanalyse, centraal. In de conclusies van de casestudies gaan we in op de betekenis hiervan voor de beantwoording van de onderzoeksvragen waarop deze dissertatie antwoord beoogt te geven. Deze hoofdstukken en hun conclusies vormen de basis voor het vergelijkende slothoofdstuk waarin de doelstellingen centraal staan.

Hoofdstuk 2: Indonesische Moslims in Nederland

Dit hoofdstuk belicht de gemeenschap van Indonesische moslims in Nederland, van wie de eersten zich al in de jaren vijftig in Nederland vestigden en de meesten goed zijn ingeburgerd in onze samenleving. Zij komen uit een land dat de grootste moslimgemeenschap van de wereld omvat en waarin de relatie tussen de islam en democratisch burgerschap nagenoeg geen probleem vormt.²⁵ Dit hoofdstuk is gebaseerd op diepte-interviews met vijftien personen uit de Indonesische moslimgemeenschap in Den Haag.²⁶

De gesprekken vonden plaats in de periode van mei 2011 tot en met mei 2012 en werden gevoerd aan de hand van een topic lijst (Bijlage 2) waarin de positionering en zelfdefinitie van Indonesische moslims in Nederland centraal stond. Het betreft hier kwalitatief onderzoek. Via het Nijmeegs Instituut voor Missiewetenschappen werden de eerste contacten gelegd met Indonesische moslims in Nederland. Vervolgens werden de gesprekspartners via de ‘sneeuwbalmethode’ benaderd. Daarbij werd gestreefd naar diversiteit in termen van sekse, leeftijd, migratiegeneratie en geografische binding. Onder de gesprekspartners bevonden zich studenten, verpleegkundigen, leden van de PPME Den Haag (Vereniging van Moslim Jongeren in Europa),²⁷ imams en medewerkers van de Indonesische ambassade. De respondenten kwamen niet alleen van verschillende Indonesische eilanden (onder andere Java en Sulawesi), maar ook van verschillende regio's op de verschillende eilanden. Een aantal respondenten is in de jaren zestig naar Nederland gekomen, terwijl andere respondenten in de jaren negentig van de vorige eeuw en aan het begin van de 21^{ste} eeuw naar Nederland zijn gekomen met de intentie om een paar jaar in Nederland te werken of te studeren en daarna naar Indonesië terug te keren. Ze zijn echter in Nederland gebleven omdat ze hier een levenspartner en/of een baan vonden.

De respondenten IM1 tot en met IM15 zijn Indonesische moslims woonachtig in Den Haag of omgeving. De gegevens van alle respondenten met wie interviews gehouden zijn die in dit hoofdstuk geanalyseerd worden zijn terug te vinden in tabel 1 en 5 in bijlage 1.

²⁵ In de berichtgeving over de zogenoemde Arabische Lente worden Turkije en Indonesië vaak in één adem genoemd als landen waar islam en democratie samengaan. Dat democratische besluitvorming ook in een richting kan gaan die in veel westerse ogen als ongewenst wordt gezien, laten we hier buiten beschouwing.

²⁶ Onder de Indonesische moslimgemeenschap wordt in principe in dit onderzoek ook de Molukse moslimgemeenschap begrepen. Molukse moslims wonen echter voornamelijk in Ridderkerk en Waalwijk. Onder de vijftien Indonesische moslims bevinden zich dan ook geen Molukse moslims. De Molukse moslimgemeenschap in Nederland telt naar schatting 1000 personen en kent eigen omgangsvormen, thema's en problematieken. Om ook van deze groep een beeld te krijgen zijn drie Molukse moslims uit andere delen van het land dan Den Haag geïnterviewd. De resultaten van deze interviews zijn niet terug te vinden in dit hoofdstuk, maar in een op zichzelf staand artikel. Zie hiervoor Wijsen en Vos (2015).

²⁷ Zie: www.ppme-den Haag.nl

Van de vijftien respondenten voor de Indonesische moslimgemeenschap zijn er tien in Indonesië geboren en vijf in Nederland. Anders gezegd: er zijn tien eerste generatie migranten geïnterviewd, vier tweede generatie migranten en één geboren Nederlander.

Een medewerker van de Indonesische ambassade (respondent IM7) schat dat er ongeveer 15.000 Indonesiërs in Nederland wonen. Voor de ambassade zijn Indonesiërs alleen diegenen die een Indonesisch paspoort hebben, zij rekenen de ongeveer 570.000 Indische Nederlanders niet mee. De ambassade heeft geen overzicht van geloofsovertuiging van de Indonesiërs in Nederland. Respondent IM7 vertelt verder dat de ambassade bij Idul-Fitri (het einde van de Ramadan) en met Kerst een open huis organiseert bij de residentie van de ambassadeur van Indonesië in Nederland. Ongeveer tweeduizend Indonesiërs (zowel moslims als christenen) komen naar deze feesten. Ook op Onafhankelijkheidsdag²⁸ worden er allerlei activiteiten georganiseerd door de ambassade, deze activiteiten worden georganiseerd op de Indonesische school in Wassenaar. Volgens de medewerker van de ambassade (IM7) komen er op deze viering jaarlijks rond de achtduizend mensen af.

1. Analyse van discours als linguïstische praktijk

De eerste stap is de analyse van discours als linguïstische praktijk, dat wil zeggen een analyse van de formele kenmerken van de tekst. Fairclough (1992: 73-78) adviseert voor deze stap diverse middelen, maar hier gebruiken we vooral vocabulaire. We letten op het gebruik van bepaalde woorden, op herhaling van (bijna synonieme) woorden of overwording (Fairclough 1992: 193), en herformuleringen (met andere woorden, waarbij de betekenis kan veranderen) of rewording (Fairclough 1992: 194). Soms is het handig om te letten op een enkel woord of een in het oog springend sleutelwoord, zegt Fairclough (1992: 185, 186). Een andere focus voor de analyse is alternatieve bewoordingen en hun politieke of ideologische betekenis (Fairclough 1992: 77). Want geen enkel woord is neutraal (Fairclough 1992: 75). In de hierna volgende analyse maken we een onderscheid tussen diverse niveaus van discours, namelijk micro-, meso- en macroniveau van discours (Fairclough 2001: 20-12) en aspecten van discours, namelijk cognitie, identiteit en relaties (Fairclough 1992: 8, 64).

1.1 Microniveau van discours

Onder het micro- of het inter-persoonlijke niveau van discours verstaan we het niveau waar mensen vooral voor zichzelf spreken, als individuele personen.

Wij zijn meer open

Wat zijn de gebruikte sleutelwoorden? De geïnterviewde Indonesische moslims gebruiken regelmatig het woord ‘open’ om zichzelf te omschrijven (identiteit). Het

²⁸ Op 17 augustus 1945 werd Indonesië onafhankelijk verklaard.

woord ‘open’ komt 34 keer voor in allerlei combinaties en wordt door acht van de vijftien respondenten genoemd, onder andere in combinatie met open minded zijn, zich openen voor, open staan voor, zich open stellen voor, open huis of open dag (houden), open zijn voor iedereen. Gevraagd wat de bijdrage van Indonesische moslims aan de Nederlandse samenleving zou kunnen zijn antwoordt een respondent (IM14):

“dit is denk ik wat wij kunnen aanbieden aan de Nederlandse samenleving dat wij eigenlijk heel, juist omdat we moslim zijn, dat we heel open staan voor een andere religie”.

Meer open en meer flexibel

Welke alternatieve woorden worden gebruikt? Alternatieve woorden die voor ‘open’ gebruikt worden zijn ‘flexibel’, ‘tolerant’, ‘transparant’, ‘mild’, ‘gematigd’, ‘harmonieus’, ‘wat losser’, ‘minder streng’, ‘heel vreedzaam’.

Een respondent (IM2) zegt:

“Wij zijn meer, in deze moskee meer open en meer flexibeler, omdat er misschien andere moslims een beetje streng, zoals hier en daar, in de ... moskee”.

‘Meer flexibeler’ is overwording. De geïnterviewde Indonesische moslims geven vele voorbeelden om duidelijk te maken dat ze open en flexibel zijn: omgaan met halal eten, kleding (wel of niet dragen van hoofddoek), scheiding van mannen en vrouwen in de moskee, het omgaan met mensen van een ander geloof of het geven van een hand.

Een respondent (IM9) zegt dat het in de Indonesische gemeenschap in Nederland geen probleem is “als een Indonesiër trouwt met een Nederlander”. Maar in de “Marokkaanse gemeenschap, dat mag gewoon niet van hun ouders. Bij ons is het toch iets losser”. Deze respondent (IM9) vertelt dat sommige Marokkaanse jongens die hij kent geen problemen hebben met de omgang met andere geloven.

“Maar ze mogen wel iets losser [zijn], iets van: laat maar. Of homo of zo, laat maar. Jij gelooft in jouw eigen God, en bidt voor jezelf, dat doe je voor jezelf en klaar”.

Wij zijn minder streng

Welke contrastwoorden worden gebruikt? Indonesische moslims gebruiken diverse contrastwoorden om zichzelf te onderscheiden van anderen (relatie), met name van Turken, Marokkanen en Arabieren. Ze zeggen dat andere moslims, die uit Marokko of Turkije komen, ‘een beetje strenger’ zijn, of ‘wat strenger in het geloof’. Gevraagd wat het verschil is met andere moslims zegt een Indonesische moslim (IM14):

“Dat is heel anders dan Marokkaans. Is niet door strenge moslim, kijk ze zeggen als je moslim bent, moet je alles doen, moet je dit doen, moet je dat doen, maar wij zijn heel vaak vergeten, maar Allah die God, vergeeft ons toch”.

Liever niet ‘modern’ of ‘liberaal’

Welke woorden gebruiken Indonesische moslims niet? De geïnterviewde Indonesische moslims zeggen dat ze liever niet de woorden ‘modern’, ‘liberaal’ of ‘orthodox’ gebruiken. Een Haagse imam (IM2) verwoordt het als volgt:

“Liberaal is een opvatting, maar flexibel is een benadering. Liberaal gaat meestal over de leer, maar flexibiliteit gaat over je gedrag”.

Een respondent (IM12) zegt dat hij het vervelend vindt als mensen zeggen dat Indonesiërs moderner zijn in hun geloof, want:

“De islam is gewoon het perfecte geloof, wat zou er dan nog aan moeten veranderen? Ik bedoel, modern, dan impliceer je eigenlijk dat er iets aan veranderd is waardoor het nu nog meer met deze tijd mee kan gaan”.

1.2 Mesoniveau van discours

Onder het mesoniveau van discours verstaan we het niveau waar geïnterviewden spreken als lid of vertegenwoordiger van culturele of religieuze instituties, of zich juist daartegen afzetten. Het gaat hier dus om het boven-individuele, het gedeelde niveau van spreken.

Moslim of Indonesiër?

De geïnterviewde Indonesische moslims beschrijven zich over het algemeen als moslims die wel gelovig zijn, maar niet fanatiek, orthodox; eigenlijk meer sociaal dan religieus.

Gevraagd of Indonesische moslims zich eerst moslim noemen en dan Indonesiër, of juist andersom antwoordt een respondent (IM14) dat ze in de eerste plaats moslim is, “want een moslim zijn is niet gebonden aan een land”. Dit aspect is voor deze respondent het belangrijkste deel van haar identiteit omdat het haar een platform geeft “om die wereldburger te mogen zijn”. En ze vervolgt:

“Maar als ik dan mezelf zie qua cultuur, dan staat op de tweede plaats Indonesië en op de derde plaats Nederland. Ja. Gezien het feit dat ja manieren, normen, waarden, taal, Indonesië is toch mijn moedertaal en Nederlands mijn tweede taal. Het eten, als ik dat zo zie, dat soort factoren meeneem, dan ben ik toch wel Indonesiër, maar de levenswijze dan ben ik toch wel moslim ja. Dus de manier hoe ik het leven inga en de overwegingen die ik maak”.

De moskee

Indonesische moslims (IM2, IM4) omschrijven de Indonesische al-Hikmah-moskee in Den Haag bij herhaling als “klein Indonesië”. De moskee is een gebedshuis voor gelovigen, maar de omschrijving “klein Indonesië” laat zien dat het ook een ontmoetingspunt is voor de Indonesische gemeenschap als geheel.

Een imam van de Indonesische Al Hikmah-moskee (IM2) en de voorzitter van de PPME, de (Indonesische) Vereniging voor Moslimjongeren in Europa (IM1) zeggen in diverse bewoordingen: “we zijn de meest toegankelijke moskee ... van Nederland”; “Er gebeuren hier geen enge dingen”. “We willen onszelf niet opdringen [aan anderen]”. Dit komt volgens IM1 ook doordat de islam “eigenlijk heel individualistisch” is.

Een medewerker van de Indonesische ambassade (IM7), die ook de vicevoorzitter van de Indonesische moskee is, zegt: “we are mild”, “very peaceful”, “open for anybody”. De moskee is “a very loose organisation”, “very informal”. De medewerker van de ambassade (IM7) vervolgt:

“It’s just a reflection of our mosque in Indonesia, that’s how the mosque in Indonesia is. It’s open for anybody”.

Gevraagd om voorbeelden te geven zegt hij,

“Well, mostly like for example in the belief, about halal for example in food for example. For some, or I can say for the majority of Indonesians, as long as it’s not pork it’s okay to eat. For example chicken or beef. But for some groups, they say that even though it’s chicken, if it’s not slaughtered in the right way, it’s considered haram for example. So that kind of differences”.

Gevraagd of dit een interpretatieverschil is antwoordt hij, “Difference in interpretation, yes”. Sommige Indonesische moslims zijn leden van de Muhammadiyah; andere Indonesische moslims zijn leden van de Nahdlatul Ulama (NU).²⁹ De alternatieve bewoording “for some, or I can say for the majority” verwijst naar een spanning tussen het dominante en het perifere discours.

Gevraagd of het mengen van mannen en vrouwen een probleem is, antwoordt hij:

“I don’t find any mosque in Indonesia that only allows men or women, it’s always mixed. So, it’s also eh, happens here, in our mosque, it’s always mixed, we don’t have, but the only thing is, we have to separate in front is male and behind is women, but they can be together in the same building. But still have

²⁹ De Muhammadiyah en de Nahdlatul Ulama zijn de grootste moslimorganisaties in Indonesië en daarmee van de wereld. De eerste wordt als ‘modernistisch’ omschreven; de tweede als ‘traditionalistisch’. De bewegingen zijn ook in Nederland actief.

to separate, men are all together in front and but, other things, just can mix. But it's only in eh, in praying, but in the discussion they can mix.”

Respondent IM7 maakt gebruik van overwording: hij gebruikt vier keer het woord mixen als hij het heeft over hoe mannen en vrouwen in de moskee samenkomen. Overwording laat een sterke preoccupatie met een probleem zien (Fairclough 1992: 193).

Het volk

Bij herhaling zeggen de geïnterviewde Indonesische moslims dat Indonesië heel divers is, dat er grote verschillen zijn, maar dat ze ook wel iets gemeenschappelijk hebben. Een imam (IM2) zegt hierover:

“We zijn behalve Indonesiër, ook allemaal lid van ons eigen volk. Maar het gezamenlijke, dat is sterker”.

Een bindende factor in de nationale cultuur is de grote voorliefde voor Indonesisch eten. Op de zaterdagbijeenkomsten in de moskee in Den Haag wordt steevast een maaltijd geserveerd. Er is een speciale vrouwengroep die hiervoor zorgt. De Pasar Malam van de Indonesische ambassade en de Tong Tong Fair bestaan grotendeels uit eetstalletjes. En in de interviews komt Indonesisch eten regelmatig ter sprake. Het hebben van een gezamenlijke maaltijd is een geliefde metafoor om situaties en verhoudingen te duiden.

Zo legt een respondent (IM1) aan de hand van eten het verschil in mentaliteit uit tussen Indonesiërs en Molukkers:

“Kijk, je hebt rijst en je hebt rijst met sambal. Rijst met sambal zijn de Molukkers, die zich hier in Nederland duidelijk manifesteren. De gewone rijst, dat zijn de Indonesiërs die doorgaans veel rustiger zijn en meer op de achtergrond blijven”.

1.3 Macroniveau van discours

Onder het macroniveau van discours verstaan we het niveau waar mensen spreken als burgers van een samenleving, in ons geval, als Nederlanders of Indonesiërs, of een combinatie daarvan. De geïnterviewde Indonesische moslims omschrijven zichzelf over het algemeen als mensen die heel verschillend en divers zijn (etniciteit), maar toch iets gemeenschappelijks hebben (nationaliteit, religie). Afhankelijk van de duur en de reden van verblijf in Nederland beschrijven ze zichzelf als Nederlander, Indonesiër, wereldburger of ‘van alles wat’. Ze zeggen dat Indonesische moslims in Nederland het lastiger hebben dan Indonesische christenen, maar dat ze het ‘nu’ gemakkelijker hebben dan ‘vroeger’ en dat ze het misschien ‘hier’ beter hebben dan ‘daar’.

Indonesiër of Nederlander

Een respondent (IM10) zegt dat hij zich een Indonesische moslim noemt en niet zozeer Nederlander. Zijn vriendin (IM11) vindt dat grappig, omdat hij in Nederland geboren is en zij hem juist altijd ‘bule’ (blanke) noemt. Ze dacht dat hij juist zou zeggen dat hij zich Nederlander voelt, omdat hij in Nederland geboren is. Maar haar vriend (IM10) noemt het Indonesiër en moslim zijn als zijn kernwaardes. Zijn vriendin (IM11) zegt dat zij dat ook zo voelt, maar zegt dat dit voor haar vanzelfsprekender is omdat zij in Indonesië is geboren. Beiden hebben een Indonesisch paspoort en geen Nederlands paspoort.

“Maar om terug te gaan naar de identiteit”, zegt de vriendin (IM11),

“ben je nou Indonesisch of moslim of Nederlands of allemaal? Als je zeg maar naar een ander land gaat dan zijn wij nog steeds Indonesische moslims, maar we hebben heel veel van Nederland geleerd, dus alles wat we hier hebben geleerd is gewoon culturele bagage, een extra naar je identiteit toe, maar dan hoef je niet gelijk een Nederlands-Indonesische moslim te zijn”.

Een andere respondent (IM12) zegt:

“Ik voel me niet per se een Nederlander, maar ik voel me ook niet helemaal Indonesiër. Dus ik vaar een beetje er tussenin. Want er zijn heel veel dingen, politiek en sociale dingen die in Indonesië spelen waardoor ik er niet echt thuishoor, waar ik het niet mee eens ben. Ja veel corruptie en dat soort dingen en daardoor voel ik me geen Indonesiër. Maar ik voel me ook niet echt een Nederlander, omdat ik natuurlijk wel verschil merk. Ik ben hier wel geboren, ik spreek de taal wel gewoon. Ja, ik doe gewoon mijn ding hier, maar ik merk wel gewoon dat er een verschil is”.

Respondent IM12 gebruikt hier twee keer het woord ‘verschil’. Hier is dus sprake van overwording.

En hij (IM12) vervolgt:

“Maar ik zie het wel als, Nederland is wel mijn huis, ik ken in principe niks anders beter dan Nederland, maar Indonesië is toch wel het land waarvoor ik zal blijven, ja hoe zeg je dat, eh, ja gewoon waar mijn roots liggen, waar het begin ligt”.

Gevraagd of hij (IM12) zich meer Indonesiër of meer moslim voelt antwoordt hij:

“Eh ja, ja, dat weet ik gewoon niet. Ik heb altijd wel, ik zie mezelf altijd wel als wereldburger, als van de planeet zeg maar. Stel dat ik in Amerika woonde, ja dan voel ik me Amerikaan. Ja ik weet ’t niet, ik heb er niet echt een antwoord

op ... Ik hecht niet echt veel waarde aan dit stukje grond. Ik zou net zo goed voor Indonesië kunnen vechten als voor Nederland”.

Uit de overwording blijkt dat respondent IM12 het moeilijk vindt om zich meer als Indonesiër of meer als moslim te definiëren: “dat weet ik gewoon niet”, “ik weet het niet” en “ik heb er niet echt een antwoord op”.

Een andere respondent (IM13) zegt:

“Als je in de Indonesische gemeenschap zit dan voel je je meer Indonesisch omdat je toch ook wel iets met elkaar deelt, qua eten en taal en zo, dus ik voel me ook wel Indonesisch hoor, dat wel”.

Weer een andere respondent (IM4) antwoordt op de vraag of zij zich Nederlander of Indonesiër voelt:

“Ik ben nationalistisch opgevoed. Tot nu toe heb ik nog steeds een Indonesisch paspoort. Ik wil geen Nederlands paspoort nemen, gewoon voor mijn gevoel zelf. Ja ik ben Indonesische en ik ben dolblij als Indonesische. Ik blijf gewoon zo. Ik kan alles doen hier in Nederland. Dus alleen dat gevoelsmatige is heel zwaar”.

Gevraagd of ze Nederlander of Indonesiër zijn (nationale identiteit) zeggen drie van de vier hierboven genoemde respondenten (IM12, IM13, IM14) dat het een “gevoel” is; het is niet iets wat je hebt of bent. En “dat gevoelsmatige is heel zwaar” (IM14) want “ik vaar een beetje er tussenin” (IM12). Het gevoel is context afhankelijk. De respondenten benoemen dus meerdere subject posities of *I-positions* in termen van de Dialogical Self Theory.

Houding tegenover Nederlandse samenleving

Gevraagd wat de houding van Indonesische moslims tegenover de Nederlandse samenleving is, en of hun situatie in de Nederlandse samenleving veranderd is in de loop der jaren, antwoordt een respondent (IM2): “ja, het leven is veranderd, maar op een positieve manier”.

Misschien was het voor Indonesische christenen gemakkelijker om hun weg te vinden. Respondent IM2 zegt: “Er waren overal kerken” om hen te helpen. En “Christenen hebben goede connecties”. Maar, op een bepaalde manier is het leven gemakkelijker geworden voor Indonesische moslims. In het begin was “alles vreemd”. Toen wij (Indonesische moslims) hier kwamen “waren er geen moskeeën”. En “er waren geen winkels die halal vlees verkochten. We moesten naar een dorp gaan, naar een boer en zelf slachten”. Nu zijn er overal moskeeën en is het gemakkelijk om halal vlees te krijgen.

“Misschien zijn we wat terughoudender om openlijk te praten sinds de aanslagen van elf september”, zegt een respondent (IM1), “maar we praten sowieso niet over politiek (in de moskee).” Ja, “de media stopt ons in een hokje (met anderen). Dan hebben ze iets om over te schrijven. Maar in feite zijn wij niet zo anders [dan de Nederlanders].”

Een respondent (IM9) zegt dat hij al gewend is aan hoe er in Nederland over moslims gesproken. Hij woont al langer in Nederland dan zijn vrouw. Hij zegt dat zijn vrouw (IM8) moet wennen aan hoe men in Nederland tegen moslims aankijkt. “Hoe langer zij hier woont en zij leert zelf de taal en alles en het werk, dan krijgt ze vanzelf, daar word je sterker van”.

Een andere respondent (IM11) zegt:

“Ik heb wel het idee dat als mensen hier komen wonen, Indonesiërs vooral, dat ze echt een concrete keuze moeten maken. Of ze maken een concrete keuze voor zichzelf, ik wil me aanpassen, ik ben Nederlander. En ik doe alles wat me Indonesisch maakt, ik doe Indonesisch, ik ben nog steeds Indonesisch, ik noem me ook een Indonesiër, maar dan bedoel ik mijn geloof en familie en zo, dat kan wel later, naar buiten toe ben ik gewoon een Nederlander, ben ik gewoon aangepast, ben ik gewoon goed functionerend, ja, ja, zo kom ik de dag door. Maar je hebt ook zeg maar andere Indonesiërs die zeg maar wel meer met hun geloof bezig zijn, die dat zeg maar wel meer mengen met hun leven, die dat niet meer gescheiden houden zeg maar en die mensen die geloof en werk gescheiden houden en dat aanpassen, gescheiden houden van het geloof. Daar heb ik zeg maar afstand van genomen. Want sommige dingen, de meesten vind ik dan, zijn alleen maar aan het aanpassen. Maar dat is eigenlijk zeg maar een beetje, hoe zeg je dat, niet echt waarnemend naar het geloof toe, dat is juist heel ver van het geloof”.

De respondent gebruikt vier keer het woord “aanpassen” en verbindt dit met “scheiden” (3x genoemd) van geloof en leven “naar buiten toe”. Zij contrasteert dit met het “mengen” van geloof en leven, en zij (IM11) vervolgt:

“Maar ik merk nu ook wel weer dat mijn moeder juist veel sterker in het geloof staat. Dat mijn moeder juist heel hard probeert om een manier te vinden om het geloof meer met allerlei aspecten in het leven probeert toe te passen en niet te scheiden. Juist niet gescheiden. Niet op de achtergrond”.

Deze respondent (IM11) zegt ook:

“Ze willen daar gewoon niet mee geconfronteerd worden denk ik, ook Indonesiërs willen daar niet mee geconfronteerd worden, ze weten wel

allemaal in hun hoofd dat ze moslim zijn, maar als ze iemand met een hoofddoek zien, dan denken ze, dat is toch helemaal niet nodig, vaak, de mensen die zeg maar bezig met hun carrière, met andere dingen zijn, maar die geloof en leven gescheiden houden. Maar geloof is juist een levensstijl, geloof is een manier van leven, dat kun je niet naar de achtergrond duwen”.

De respondent vervolgt: “Dan heb je toch helemaal geen identiteit, dan heb je toch ook helemaal geen persoonlijkheid lijkt me”. Zij (IM11) gebruikt het woord “vrijetijds moslim” voor moslims die geloof en dagelijks leven scheiden. Een andere respondent (IM10) noemt deze moslims “parttime moslim” en “moslim in naam”.

Een respondent (IM2) vertelt dat toen hij net in Nederland kwam er een prettige sfeer was ten opzichte van moslims. Toen was er niks aan de hand. Hij krijgt nu weleens een onprettig gevoel doordat door “de politiek en alle belangen en alle terroristen” er een ander beeld van moslims is ontstaan.

Gevraagd om de verandering in de Nederlandse samenleving te omschrijven antwoordt een respondent (IM14):

“Helaas. Nu pas wel. Het is heel raar, want ik heb me nooit gevoeld als een buitenlander, vanaf kleins af, maar ja, misschien is dat een deel van mijn naïviteit, omdat ik klein was speelde ik graag met mijn Nederlandse burens, gaan ze ook bij mij eten, wij bij hun eten en we gaan spelletjes doen buiten, waarvan we dachten, wauw we zijn vrienden, maar naarmate ik ouder werd, werd het toch wel een beetje verhard, door voornamelijk door de media, van oei, weer de moslims, oei weer de moslims, oei, dat gaat over mijn mensen, mijn geloof en dan denk je van nu moet ik denk ik wel iets doen om dat recht te zetten, terwijl ik dat vroeger nooit, aan de andere kant, is die EPN³⁰ een heel mooi initiatief, een mooie organisatie, maar jammer dat het moet bestaan, want eigenlijk waren we al bruggenbouwers, mijn ouders die hadden ook Nederlandse vrienden, onze burens waren Nederlanders en daar kunnen we goed mee omgaan, ook al hadden we een conflict over een schuur, schutting, maar toch hebben we het wel goed kunnen oplossen.”

En hij (IM14) vervolgt “ik wil het ook niet heel erg dramatisch negatief weer zien, dat heeft ook geen zin denk ik”.

Een andere respondent (IM11) zegt dat moslims “sneller de beslissing nemen om hun geloof gescheiden te houden met hun dagelijks leven omdat er zo’n negativiteit is in de media rondom moslim-zijn”. Ze zegt dat moslims bang zijn dat mensen niet meer aardig tegen hen doen als ze met de islam geassocieerd worden.

³⁰ European Peacemakers Network, <http://www.iofc.org/>

Deze respondent (IM11), die eerst heeft verteld dat haar moeder ervoor gekozen heeft om het geloof meer op allerlei aspecten van het leven toe te passen en niet te scheiden, vervolgt:

“Maar mijn vader die doet dat juist wel [scheiden van geloof en leven], omdat hij ... Hij werkt voor een Japans bedrijf, en hij heeft andere connecties en hij is dus ook wel bezig met zijn imago. Hij vindt ook dat bijvoorbeeld een vrouw die een hoofddoek draagt, hij is dan bang dat die mensen van hem denken dat hij dat aan mijn moeder vertelt. Hij is bang voor die hele associatie, dat hij een man is die heel orthodox, heel streng, heel onderdrukkend is, en zo wil hij juist niet zijn. Maar zeggen dat ze [haar moeder] geen hoofddoek mag dragen, dat vind ik juist weer onderdrukkend. Het is dus heel erg tegenstrijdig”.

De respondent (IM11) beschrijft een tegenstrijdigheid. Haar vader is erg met zijn imago bezig. Hij is bang dat mensen van hem denken dat hij heel orthodox is en dat zijn moeder van hem een hoofddoek moet dragen. Daarom zegt hij dat zij geen hoofddoek mag dragen. “Het is dus heel erg tegenstrijdig” zegt ze (IM11).

Bijdrage aan Nederlandse samenleving

“We zijn niet bang voor meneer Wilders”, zegt een respondent (IM1). “Ik kan hem verwijten dat hij ons beschuldigt, maar dan sta ik morgen in de krant”. “We zoeken de media niet op” en “we doen sowieso niet aan politiek”. Deze respondent (IM1) zei verder “dit gebeurt ook in Indonesië”, en “dit is niet nieuw”. “Zelfs de familie van de profeet [Mohammed] wilde de profeet dood hebben”. Dus, “dit is niet vreemd voor ons”. “Als we ons op een fatsoenlijke manier gedragen”, en “als we ons niet beledigd voelen door deze persoon [Geert Wilders], hoeven we niet bang te zijn” en “kunnen we gewoon rustig doorgaan”.

Men is in Indonesië gewend aan mensen die radicale uitspraken doen, dat is een normaal verschijnsel. Vandaar de reactie dat men daar niet bang voor hoeft te zijn.

Gevraagd wat de bijdrage van Indonesische moslims aan de Nederlandse samenleving is, of wat die bijdrage zou kunnen zijn, antwoorden diverse geïnterviewden dat ze graag bij willen dragen aan het debat over de multiculturele samenleving.

Twee geïnterviewden (IM10, IM11) zien hun taak vooral in het bestrijden van het negatieve beeld van de islam dat in de Nederlandse media overheerst. Beiden doen een communicatieopleiding en hopen de kans te krijgen om “verandering aan te kaarten”. De reden dat zij hun bijdrage op deze manier willen leveren is dat “het allemaal in de media wordt uitgespeeld. Nou, dat kunnen wij ook!”

Een respondent (IM13) vindt het niet vervelend om uitleg te geven over de islam:

“Het is toch vaak een gebrek aan kennis die mensen hebben en dan is het wel een gelegenheid om uit te leggen dat het ook anders is. Want wat ik net al zei, er is niet echt één islam”.

2. Analyse van discours als discursieve praktijk

De tweede stap is de analyse van discours als discursieve praktijk, dit is de productie, distributie en consumptie van tekst. Als mensen tekst produceren of consumeren dan doen ze volgens Fairclough (2001: 8-9, 118) beroep op mentale modellen die als teksten zijn opgeslagen in het lange termijn geheugen. Deze modellen zijn cognitief in de zin dat ze ‘in het hoofd’ van mensen zitten; ze zijn sociaal in de zin dat ze sociaal geconditioneerd zijn en sociale effecten hebben (Fairclough 2011: 20). De analytische vraag is dus in deze stap: Op welke teksten en mentale modellen doen respondenten beroep als ze tekst produceren en consumeren? De distributie van tekst vindt in dit onderzoek plaats door middel van een vraaggesprek tussen onderzoeker en respondenten (Talja 1999).

2.1 Microniveau van discours

Op het microniveau van discours kijken we naar de mentale modellen waarop de geïnterviewde Indonesische moslims een beroep doen als ze voor en over zichzelf spreken.

Indonesische volksaard

In de vorige sectie (analyse van discours als linguïstische praktijk) hebben we gezien dat Indonesische moslims zichzelf vooral omschrijven met de woorden “flexibel”, “losser”, “gematigd”, “mild”, “open”, “harmonieus”, enzovoorts. Volgens hen is dit “typisch Indonesisch”, en ze beroepen zich op “de Indonesische cultuur”, en “de Indonesische volksaard”. “Dit hoort bij de Indonesische cultuur”.

Een respondent (IM8) voegt daar wel nog iets aan toe:

“Volgens mij is dat ook wel karakter hoor. Karakter van die persoon”.

Indonesiërs zijn heel divers

Ondanks de gemeenschappelijke “volksaard” of “cultuur” zeggen ze ook dat ze heel verschillend zijn, en dat niet alle Indonesiërs even flexibel en mild zijn.

Een moslimstudente (IM6) zei:

“Toen ik voor het eerst hier kwam dacht ik dat mannen en vrouwen elkaar geen hand geven. Mij werd verteld, Nee, het is okay, het is normaal hier. Zelfs in Indonesië doen ze dit. Maar ik kwam van een school die een moslimschool was. Maar, uiteindelijk raakte ik eraan gewend”.

Deze studente (IM6), die op Sumatra is geboren maar opgegroeid is in Surabaya, zei ook dat het afhangt van waar je vandaan komt en hoe je in je familie bent opgevoed. Terugdenkend aan toen zij in Nederland kwam, zegt ze:

“Mensen die uit Jakarta komen zijn meer open ... De manier waarop zij leven is te open, denk ik. Ze roken en drinken alcohol totdat ze dronken waren. Ik was verrast”.

Maar in de diversiteit ligt ook hun kracht. Ze beroepen zich op het beeld van het “duizenden eilandenrijk” met “duizenden talen en culturen”. Indonesische moslims zijn van huis uit gewend te leven in en zich aan te passen aan een multiculturele en multireligieuze samenleving. Voor hen is er niets nieuws onder de zon:

“Indonesië is qua aantal wel het grootste islamitische land ter wereld, maar ja, het is inderdaad vanaf vroeger al zo geweest dat duizend eilanden, duizend culturen, ja dat is gewoon zo, dat is zo’n onderdeel geweest van het dagelijks leven, ja het is gewoon zo daar” (IM12).

Een respondent (IM4) merkt verschil tussen de Indonesiërs van verschillende eilanden ook in de moskee. Ze herkent mensen aan hun verschillende talen en accenten.

“Maar dat maakt het dus zo fijn dat er ... Er mensen uit verschillende eilanden uit Indonesië, maar toch voelen wij dat samen ja, en dat maakt mij dan, het is thuis (in de moskee), dat is Indonesië”.

2.2 Mesoniveau van discours

Op het mesoniveau van discours kijken we naar de ‘teksten’ en de mentale modellen waarop de geïnterviewde Indonesische moslims zich beroepen als ze over zichzelf spreken als moslims, en over de islam als religie.

De Indonesische islam is anders

De geïnterviewde Indonesische moslims zeggen dat de Indonesische islam anders is dan die van Marokkanen, Turken of Arabieren, waarbij vooral de nadruk ligt op de het onderscheid met de Arabische islam; die is “meer overtuigd van het eigen gelijk” (IM12).

De islam respecteert anderen

In de vorige sectie (analyse van discours als linguïstische praktijk) hebben we gezien dat de Indonesische moslims zeggen dat de islam andere religies respecteert. Een respondent (IM13) verwijst hiervoor naar de gemeenschappelijke bronnen:

“Omdat moslims ook geloven in de boeken van de joden en de christenen, dus het is op zich wel een beetje hetzelfde”.

Een andere respondent (IM11) zegt:

“Ik kan wel met christenen omgaan omdat ze ook in God geloven en in één God geloven, ja en daar voel ik me dan toch ook wel weer verbonden mee, want wij in de islam erkennen ook Jezus”.

En hij (IM11) vervolgt:

“Dus daar kunnen we ook gewoon in vrede mee omgaan en we begrijpen elkaar, zonder dat er veel gesproken hoeft te worden, zonder dat je elkaar veel moet uitleggen van je achtergrond van je geloof en waarom je gelooft, dat is zo’n onzin als je dat steeds moet uitleggen”.

Een andere respondent (IM13) herinnert zich dat zijn ouders de keuze hadden tussen een openbare basisschool en een christelijke basisschool voor hem en zijn zusje. Zijn ouders hebben bewust gekozen voor de christelijke basisschool omdat de basis van de islam ook ligt in het christendom en ‘de verhalen op zich hetzelfde zijn van Jezus en Abraham’. Hij zegt dat zijn ouders het belangrijker vonden dat hun kinderen een basis in het geloof meekregen dan helemaal geen basis.

Islam is volgens Indonesische moslims vredelievend en heeft niets te maken met terrorisme:

“Toen ik naar Nederland kwam zagen buitenlandse vrienden dat ik moslim ben. Via de televisie weten ze dat er overal veel terrorisme is door moslims. Maar als ze naar mij kijken, dan is het helemaal anders en komen ze tot de conclusie dat het niet door de religie komt, maar door de persoon zelf. Het is eigenlijk helemaal niet van de religie, het is van de persoon zelf”.

Door te herhalen (overwording) dat terreurdaden niet vanuit religie, maar vanuit de persoon zelf komen, geeft respondent IM13 aan dat ze dit een belangrijk punt vindt.

Sommige geïnterviewden halen ervaringen van de Vereniging van Indonesische Studenten (PPI) aan. Dit is geen islamitische organisatie, maar een organisatie van studenten met verschillende geloven. Zij hebben besloten om niet over geloof te praten. Zoals één van hen (IM3) zei: “we just respect that, this is my religion and that’s your religion. That’s it”. Hierbij wordt impliciet een Koranvers (Soera 109: 6) aangehaald: “Jullie hebben jullie godsdienst en ik heb mijn godsdienst” (vertaling Leemhuis, 1989).

Verschillende respondenten beroepen zich op een individualistische interpretatie van de islam. Een respondent (IM1) verwoordt het als volgt:

“Het komt allemaal op jezelf neer. Je hebt zelf een verantwoordelijkheid naar boven toe en zo voelt eigenlijk iedereen het. Dus je hebt hier ook niet het gevoel van: ‘nou, wij zijn een groep, zullen wij ook eens als groep een blok vormen en dan wat gaan zeggen...’. Dat komt eigenlijk bij de meeste gematigde moslims niet op. Ja, toevallig is dit dan een Indonesische gemeenschap maar volgens mij bij andere gematigde groepen ook niet”.

Dit is doorsnee islam (in Indonesië)

Meerdere geïnterviewde Indonesische moslims roepen het beeld op van de moskee en de kathedraal die gebroederlijk naast elkaar staan in Jakarta. Zo vertelt een Haagse imam (IM2):

“De moskee staat tegenover de kerk, zoals in Jakarta. ... De moskee in Jakarta, de grootste in Indonesië, is bovendien gebouwd door een christelijke architect”.

2.3 Macroniveau van discours

Op het macroniveau van discours kijken we naar de ‘teksten’ en de mentale modellen waarop de geïnterviewde Indonesische moslims zich beroepen als ze over zichzelf spreken als burgers in de samenleving.

Eenheid in verscheidenheid

Wanneer de geïnterviewde Indonesische moslims spreken over tolerantie en respect, harmonie en mildheid verwijzen ze niet alleen naar “de Indonesische volksaard” of naar de islam als “vreedzame religie”, maar ook en vooral naar de “filosofie van eenheid in verscheidenheid”. Zo vertelt een Haagse imam (IM2):

“In Indonesië gaat het om *pancasila*. *Pancasila* betekent dat je alle godsdiensten kunt praktiseren”.

Een medewerker van de Indonesische ambassade in Den Haag (IM3) zegt over *pancasila*:

“Well, this is the philosophy of Indonesia, designed by our founding fathers. *Pancasila* means five principals of life, principals of nation. The first one is belief in God. The second is humanity. How to respect humanity. The third one is unity: how to have unity, since we have so many different ethnic groups and differences in faith. The fourth principle is that of prosperity and the fifth is social justice. ... So it means that even though the majority of the people is Muslim, we are not an Islamic country. We are not based on religion, we are based on that fivefold philosophy. ... The philosophy is based on diversity”.

Voor de geïnterviewde Indonesische moslims is *pancasila* een beeld, een mentaal model voor de samenleving. Het is tweeledig. Het is zowel een beeld van hoe de samenleving (in Indonesië) is, maar ook van hoe de samenleving zou moeten zijn.

Connectie met vroeger

Een respondent (IM12) verwijst uitdrukkelijk naar het koloniale verleden wanneer hij zegt dat het voor Indonesische moslims makkelijker is om te integreren “omdat de Indonesische maatschappij zo’n connectie heeft met Nederland vanaf vroeger”. Daardoor zijn Indonesische migranten ‘vrijer’, ‘moderner’. Deze respondent (IM12) vult aan:

“Een ander klimaat, ander voedsel, maar ja voor de rest hetzelfde. Ja, ik denk wel dat dat het is, dat Surinamers en Indonesiërs veel verschil al kenden, en hierdoor is het gewoon makkelijker om in de Nederlandse samenleving te leven, dat vergemakkelijkt het. Ja”.

3. Analyse van discours als sociale praktijk

De derde stap is de analyse van discours als sociale praktijk, dat wil zeggen, van de sociocognitieve effecten van tekst. Als participanten een beroep doen op hun mentale modellen worden ze gereproduceerd (Fairclough 2011: 135). Maar ze kunnen ook opnieuw worden geïnterpreteerd en bijgevolg getransformeerd. Dus sociale effecten worden bewerkt door middel van de reproductie of transformatie van mentale modellen. Analytische vragen hier zijn: Hoe positioneren Indonesische moslims zich als persoon? Als gelovige? Als burger? Hoe identificeren zij zich in relatie tot anderen?

3.1 Microniveau van discours

Op het individueel of interpersoonlijk (micro) niveau van discours analyseren we hoe Indonesische moslims zichzelf identificeren en positioneren in relatie tot anderen, hun transformatieproces en eventuele ideologische agenda.

Relatie tot andere moslims

Op individueel niveau positioneren de geïnterviewde Indonesische moslims zich als “anders” dan andere (Turkse, Marokkaanse, Arabisch) moslims, als open, milde, harmonie zoekende mensen; anders dan Turken en Marokkanen: die zijn ‘strenger’, ‘strikter’, “overtuigd van hun eigen gelijk”.

Ondanks het feit dat respondenten zich anders positioneren dan niet-Indonesische moslims, zijn respondenten wel bevriend met niet-Indonesische moslims. Een respondent (IM11) vertelt:

“Ja, ook gewoon Marokkaanse vriendinnen en dan hebben we weleens verschillende opvattingen over het geloof, dan zijn zij vaak wat strenger in het

geloof, niet allemaal overigens, maar wel wat strenger in het geloof en daar kan ik me ook wel gewoon in vinden. En dan kunnen ze hun mening ook gewoon goed beargumenteren en dan kan ik me daar ook wel in plaatsen”.

Indonesische moslims positioneren zich enerzijds als ‘wat losser’, maar anderzijds als wel respectvol, voor hen die ‘wat strenger in het geloof’ zijn.

Relatie tot Nederlanders

De identificatie van Indonesische moslims in relatie tot Nederlanders hangt af van de reden en de duur van hun verblijf in Nederland. Voor sommige Indonesische moslims in Nederland speelt het koloniale verleden een grote rol en was het koloniale verleden een reden om naar Nederland te komen. Zo zegt een respondent (IM2) dat hij naar Nederland kwam omdat hij nieuwsgierig was naar hoe het land van de oude kolonisator er nou eigenlijk uit zag. “Er is een lange gezamenlijke geschiedenis”. “Dat is niet zomaar weg”. Sommige Indonesische moslims hadden al familie in Nederland. Voor andere Indonesische moslims is het puur toeval dat ze in Nederland zijn en spelen familieverbanden of het koloniale verleden geen rol in hun verblijf hier.

Sommige Indonesische moslims hebben moeite met de openheid van Nederlanders. Andere Indonesische moslims stellen de openheid in Nederland juist erg op prijs.

Sommige Indonesische moslims hebben er moeite mee dat de meeste Nederlanders niets geloven. Een van hen (IM11) zegt:

“Het is gemakkelijker zeg maar om, voor mij in ieder geval, to open up to someone who believes, then to open up to someone who doesn’t believe, dan kun je wel in zekere mate gewoon wel jezelf zijn, maar niet te veel, want anders zou je de ander misschien kunnen krenken, of de ander misschien ongemakkelijk kunnen laten voelen of de ander gewoon misschien ja, fel uit de hoek laten komen omdat je gelooft en misschien vindt de ander dat je veelsteveel preekt over het geloof en dan wordt het ongemakkelijk en ik wil geen preacher zijn, echt niet”.

Maar voor een andere respondent (IM10) is dit geen probleem. We moeten met elkaar omgaan “als medemens; dat is belangrijker”. Ook voor een imam van de Indonesische moskee in Den Haag (IM2) is omgaan met mensen die niet geloven geen probleem:

“Wij hebben bijvoorbeeld soms komt iemand, die niks gelooft, gelooft niks, en toch een gewoon mens. Je behandelt elkaar gewoon als mens”.

Relatie met Indonesische christenen

De meeste geïnterviewde Indonesische moslims positioneren zich in relatie tot Indonesische christenen als “open”, “tolerant” en “harmonieus”.

Een respondent (IM5) is bevriend met Indonesische christenen die ze heeft leren kennen via bijeenkomsten van de ambassade. Maar ze spreken niet over geloof, want geloof is een gevoelig onderwerp:

“Dan houd ik dat onderwerp liever opzij om de anderen niet te kwetsen. ... Ja, want wij moeten ook respect voor katholieken, christenen en andere gelovigen hebben”.

Dus, relaties tussen moslims en christenen zijn ‘harmonieus’, ‘erg harmonieus’, net zoals in Indonesië (IM1). Voor Indonesische studenten is Indonesiër zijn belangrijker dan moslim of christen te zijn. Relaties zijn spontaan, natuurlijk. Inter-religieuze dialoog is iets wat door de ambassade wordt georganiseerd (IM7).

Een respondent (IM12) vertelt:

“Onze moskeegemeenschap heeft volgens mij niet echt een probleem of zo met de kerk, nou ja we hebben sowieso niet echt veel contact met de Indonesische kerk, nou ja het was nooit echt zo van ja, haat, het is nooit zover gekomen”.

Maar de geïnterviewde Indonesische moslims zeggen ook dat de relatie tot Indonesische christenen “incidenteel” zijn, “niet religieus, maar sociaal”.

Indonesische moslims zeggen dat als ze op een huwelijk of een begrafenis zijn (met christenen), ze “samen vieren”, “samen eten”, als mensen onder elkaar. Maar, “we hebben bepaalde grenzen”, zegt een imam van de Indonesische moskee (IM2), “we bidden niet samen”.

Eén respondent (IM12) zegt dat hij geen christelijke Indonesische vrienden heeft. “Maar dat is niet om een reden, maar gewoon omdat ja, ik ken ze gewoon niet. Dus ik denk dat dat voor de moskee ook niet per se is van ‘oh dat zijn christenen’, maar we hebben gewoon geen contact”. Toch identificeert hij wel iets anders wat meespeelt:

“De Indonesische kerk is wel heel erg evangeliserend, dus het is wel telkens, om het heel erg grof te zeggen, zieltjes trekken zeg maar”.

Relatie met Indische Nederlanders

De positionering van Indonesische moslims in relatie tot Indische Nederlanders hangt samen met leeftijd en afkomst. Een respondent (IM4) zegt:

“Ik ken veel Indische mensen, waaronder mijn schoonvader. Zij hebben natuurlijk heel anders meegemaakt als ik. In de jaren ‘50-‘51 moesten ze dus kiezen tussen Nederland en Indonesië, dus toen hebben ze dus voor

Nederland gekozen. Het waren andere omstandigheden, met hoe ik dat op dat moment had in Indonesië. Dus zij hebben ook zwaar gehad en ik wist ook andere dingen wat ik niet te horen krijg in Indonesië, over Soekarno, over politiek zeg maar”.

Relatie met Indonesiërs in Indonesië

De relatie met Indonesiërs in Indonesië hangt ook af van de reden en de duur van het verblijf in Nederland. Verschillende organisaties waartoe Indonesische moslims in Nederland behoren zijn afdelingen van de organisaties in Indonesië. En er is een hechte band tussen de Indonesische moskee in Den Haag en Indonesië.

Een respondent (IM12) vertelt dat hij een paar jaar geleden geïnteresseerd is geraakt in de Indo-pop en dat hij films en televisieseries uit Indonesië is gaan volgen. “Daardoor merk je wel dat je een andere band krijgt met Indonesië, dat je het echt meer gaat volgen”.

Een andere respondent (IM14) vertelt dat zij een speciale band heeft met Indonesië omdat zij een eigen onderneming heeft, een “oost-west consultancy en research bureau”, die zich met name richt op de relatie tussen Indonesië en Nederland.

Relatie tot Molukkers

Een imam van de Indonesische moskee in Den Haag (IM2) vertelt dat er in de Haagse Indonesische moskee bijna geen Molukkers komen. Hij vertelt dat Molukse moslims hun eigen gemeenschappen hebben. Deze respondent heeft contact met de imam van Waalwijk en Ridderkerk, waar Molukse moskeeën zitten. Deze respondent (IM2) denkt dat hij kan zeggen dat de Molukse moslimgemeenschap niet pro-RMS is.

Een andere respondent (IM14) positioneert de Indonesische gemeenschap als anders dan de Molukse gemeenschap in Nederland:

“De Molukse gemeenschap is wel iets anders hè, de politieke situatie is zo anders en zij hebben een speciale positie hier in Nederland vergeleken met ons”.

Deze respondent (IM14) vertelt dat Molukse moslims vaak de neiging hebben om zich meer Indonesisch te voelen, omdat RMS-aanhangers meestal christenen zijn. Ze merkt dat het nog steeds een gevoelig onderwerp is, ook voor mensen van haar leeftijd [IM14 is een tweede generatie migrant]. Dit komt volgens haar doordat de Nederlandse staat een onafhankelijk Molukken heeft beloofd en ze dit niet waar kunnen maken.

“en dan zitten ze vast hier in Nederland. Maar ze zijn uiteindelijk eigenlijk geen Nederlanders ook al hebben ze misschien dan wel de nationaliteit, maar ze zijn ook niet Moluks of Indonesisch, ja, nee het is een moeilijk verhaal”.³¹

3.2 Mesoniveau van discours

Op het meso (institutioneel) niveau analyseren we hoe Indonesische moslims zichzelf identificeren en positioneren als gelovige binnen de islam, mede in relatie tot anderen. De meeste Indonesische moslims positioneren de (Indonesische) islam als een vreedzame en tolerante religie, anders dan de Arabische islam die meer overtuigend is van het “eigen gelijk”.

Dit is doorsnee

De tolerante Indonesische islam wordt als “doorsnee” gepositioneerd. Toch zijn er ook andere stemmen. Een medewerker van de Indonesische ambassade in Den Haag (IM7) zegt hierover:

“We just have some informal talk on what we think for the next imam or who we should invite. We have also to vary the kind of person that we are inviting. ... Sometimes we have a very mild individual and we can have a very peaceful discussion. But sometimes we have a hardliner and ... that’s how we control that ... we don’t have to ..., want to bring some person with very soft and peaceful kind of talk. ... I think our role is how to select that kind of person”.

De medewerker van de Indonesische ambassade (IM7) zegt dat er ook “hardliners” zijn maar dat die niet geselecteerd worden [om te preken in de Indonesische moskee].

Moslim of Indonesiër?

Of Indonesische moslims zich meer als moslim of meer als Indonesiër identificeren hangt onder andere af van leeftijd. Sommige oudere Indonesische moslims positioneren de jongeren onder hen als minder gelovig. Maar over het algemeen positioneren ouderen de jongeren, vooral zij die recentelijk vanuit Indonesië naar Nederland gekomen zijn, als meer gelovig, meer moslim.

Jongeren zelf identificeren hun interpretatie van de islam als zuiverder, meer puur, dat wil zeggen: ontdaan van culturele bagage. Een respondent (IM13) zegt dat hij een sterkere band heeft met mensen die ook moslim zijn, omdat “men elkaar gemakkelijker begrijpt”. Verwijzend naar een Marokkaanse vriendin zegt hij:

“Zij is echt iemand die heel niet-traditioneel islamitisch is, maar heel erg gericht is op wat islam is en niet echt bij een bepaald land of cultuur hoort. Ze is heel erg anti-Marokkaanse islam omdat er zoveel traditie bij zit en zo”.

³¹ Steijlen (2012: 132) schrijft dat Indische Nederlanders het contact met Molukkers vermeden want Molukkers werden gezien als een probleemgroep. Zie verder Wijzen en Vos 2015.

De woorden “niet-traditionele islam” worden gecontrasteerd met wat “bij een bepaald land of cultuur hoort”, en “Marokkaanse islam” wordt verbonden met “zoveel traditie”. “Traditioneel” slaat niet op geloof (islam) maar op cultuur (Marokkaans), en “niet-traditioneel” is geen equivalent van “modern”. Hij (IM13) en zijn Marokkaanse vriendin zijn het erover eens dat:

“een burka is echt iets Afghaans en dat is sowieso niet islamitisch; als moslim ben je verplicht om te glimlachen en elkaar vriendelijk te begroeten en dat kan je niet zien als je zo’n ding voor je gezicht hebt”.

Maar ook onder jongeren gaat die identificatie verschillende kanten uit. Van de ene kant identificeren ze zich als “meer moslim” maar ook als “meer Nederlands” en dit maakt volgens hen hun relatie met andere moslims gemakkelijker.

Een respondent (IM14) zegt: “Bij Al-Hikmah [Indonesische moskee in Den Haag] ja, wanneer het gebedstijd is, dan zie je verschillende kleuren; dat was vroeger niet zo”. Een andere respondent (IM13) zegt dat het “gewoon een beetje aan het mengen” is. Hij ziet dat er steeds meer moslims uit de wijk, Marokkaanse moslims, naar de Indonesische moskee komen. En voor de jongere Indonesische moslims is het volgens hem (IM13) gemakkelijker om andere moskeeën te bezoeken:

“omdat je een gemeenschappelijke taal [Nederlands] spreekt en met elkaar naar school gaat, dan is het gewoon gemakkelijker contact te maken. Bij ouderen ligt dat iets anders”.

Deze respondent positioneert de (Indonesische) islam als steeds meer Nederlandse (islam). Van de andere kant identificeren jongere Indonesische moslims zich juist meer als “wereldburger” (IM12), minder Indonesisch of Nederlands, maar “meer inderdaad globalized dan onze ouders” (IM14). Deze respondent (IM14) zegt dat zij een verschil ziet tussen haar generatie en die van haar ouders in de contacten die men heeft:

“Want ik zag het verschil tussen mijn ouders, die zochten naar de Indonesische mensen in Nederland. Maar wij de tweede generatie, merk ik, dat wij meer naar buiten treden, dus niet alleen maar naar de Indonesische mensen, maar we zijn geïnteresseerd in de internationale mensen zeg maar, dat zie ik [als] het verschil”.

Deze respondent (IM14) positioneert zich als “in de eerste plaats moslim”, “want moslim zijn is niet gebonden aan een land”. Dit aspect is voor deze respondent (IM14) het belangrijkste deel van haar identiteit omdat het haar een platform geeft “om die wereldburger te mogen zijn”. En ze vervolgt:

“Maar als ik dan mezelf zie qua cultuur, dan staat op de tweede plaats Indonesië en op de derde plaats Nederland. Ja. Gezien het feit dat ja manieren, normen, waarden, taal, Indonesië is toch mijn moedertaal en Nederlands mijn tweede taal. Het eten, als ik dat zo zie, dat soort factoren meeneem, dan ben ik toch wel Indonesiër, maar de levenswijze dan ben ik toch wel moslim ja. Dus de manier hoe ik het leven inga en de overwegingen die ik maak”.

De respondent neemt dus verschillende Ik-posities in, eerst religieus (moslim), en – onderscheiden hiervan – “qua cultuur” eerst Indonesiër en dan Nederlander.

3.3 Macroniveau van discours

Op het macroniveau van discours analyseren we hoe Indonesische moslims zichzelf identificeren en positioneren als burgers van de Nederlandse samenleving. De meeste Indonesische moslims positioneren de Indonesische gemeenschap als “een grote familie” met vriendschappelijke en familiale banden tussen moslims en christenen.

Waarom een minderheid groot kan zijn

De geïnterviewde Indonesische moslims identificeren zichzelf als behorend tot een kleine minderheid in vergelijking met de Marokkaanse of Turkse moslims. Van de andere kant positioneren zij zich als burgers die een grote bijdrage kunnen leveren aan de Nederlandse samenleving. Want, zoals een van hen (IM14) zegt:

“Ja, wij hebben denk ik wel meer te bieden aan de Nederlandse samenleving, wat ze niet hebben kunnen verwachten, omdat wij dus in de minderheid zijn. Want wij hebben meer connecties met de Nederlandse samenleving”.

Met “meer connecties” verwijzen de respondenten naar de band tussen Indonesië en “Nederland vanaf vroeger” (IM12). Gevraagd wat de Indonesische moslims [meer dan andere moslims] te bieden hebben aan de Nederlandse samenleving antwoordt deze respondent (IM14):

“Ik denk dat wij open-minded zijn. Indonesië is het grootste islamitische land ter wereld, maar wij zijn wel meer ondernemend, meer open”.

Scheidingslijn

De meerderheid van de geïnterviewde Indonesische moslims reproduceert het dominante beeld van de tolerante Indonesische familie. Respondent (IM11) positioneert die tolerantie op basis van een scheidslijn:

“En daarom hebben ze gelijk duidelijk die scheidslijn, om iedereen zeg maar te vriend te houden, dat is zeg maar wel zo, echt een hele sterke karakteristiek in de Indonesische cultuur, ze willen iedereen te vriend houden. Alles harmonisch, iedereen is aardig, 't is goed, maar ondertussen, eh eh”.

“Harmonie” wordt als een Indonesische “karakteristiek” geïdentificeerd. Maar die harmonie is er omdat ze een “scheidingslijn” hebben. Men heeft weet van de scheidingslijn die er is op basis van het geloof, maar men respecteert elkaars bestaan.

Hier in Nederland dat is ideaal leven

Gevraagd of geïnterviewde Indonesische moslims niet liever in een islamitisch land zouden wonen nu er een negatief beeld van moslims heerst in Nederland zegt een respondent (IM2) dat het in islamitische landen niet per se beter is:

“Je kan beter hier zijn. Qua menselijke benadering, menselijke behandeling, en zo. Ik zou zeggen dat [het] hier beter [is] dan in andere islamitische landen”.

En hij (IM2) vervolgt:

“Ik moet eerlijk zijn dat, in islam ideaal leven is, zoals hier in Nederland, dat is ideaal leven. Ik hoef niet te overdrijven, maar ik woon in de praktijk al bijna veertig jaar hier”.

Een andere respondent (IM12) zegt:

“ik voel me niet per se een Nederlander, maar ik voel me ook niet helemaal Indonesiër. Dus ik vaar een beetje er tussenin, want er zijn heel veel dingen, politiek en qua sociale dingen die in Indonesië spelen waardoor ik er niet echt thuishoor, waar ik het niet mee eens ben. Ja veel corruptie en dat soort dingen en daardoor voel ik me geen Indonesiër, maar ik voel me ook niet echt een Nederlander, omdat ik natuurlijk wel verschil merk. Ik ben hier wel geboren, ik spreek de taal wel gewoon, ja, ik doe gewoon mijn ding hier, maar ik merk wel gewoon dat er een verschil is”.

En hij (IM12) vervolgt:

“Maar ik zie het wel als, Nederland is wel mijn huis, ik ken in principe niks anders beter dan Nederland, maar Indonesië is toch wel het land waarvoor ik zal blijven, ja hoe zeg je dat, eh, ja gewoon waar mijn roots liggen, waar het begin ligt”.

Conclusie en discussie

Antwoord gevend op de hoofdvragen van dit onderzoek, 1) hoe gaan christenmigranten en moslimmigranten uit hetzelfde land van herkomst in Nederland met elkaar om; 2) wat is hun bijdrage aan het debat over de multiculturele samenleving; en 3) wat kunnen Nederlanders volgens hen leren in het kader van hun omgekeerde missie, kunnen we met betrekking tot Indonesische moslims in Nederland het volgende concluderen:

Volgens Indonesische moslims is de verhouding tussen Indonesische moslims en Indonesische christenen in Nederland over het algemeen goed. Volgens hen komt dit doordat Indonesië een grote diversiteit kent, dus zijn Indonesische moslims – in tegenstelling tot Marokkanen en Turken – al gewend om met minderheden om te gaan. Kenmerkend voor de Indonesische moslims is dan ook – in tegenstelling tot wat de media over de islam beweert – dat ze de tolerante islam laten zien. Verder springt de grote diversiteit van de Indonesische moslims onderling in het oog. Zoals één respondent zei, “dit is mini Indonesië”, dus de verschillen tussen groepen binnen Indonesië zijn ook in Den Haag aanwezig. Maar er is ook een ‘gemeenschappelijk gevoel’ van Indonesiër zijn en de Indonesische moslims refereren aan de nationale filosofie van eenheid in verscheidenheid om te beschrijven “hoe we thuis zijn”.

Antwoord gevend op de (sub)vraag of Indonesische moslims de nationale identiteit van hun land van afkomst benadrukken om daarmee de omgang tussen Indonesische christenen en Indonesische moslims te bevorderen, of dat ze juist hun religieuze identiteit benadrukken, of de nationale identiteit van het land van aankomst, kunnen we concluderen dat de meeste respondenten zeggen dat ze het lastig vinden om zichzelf als Nederlander of Indonesiër neer te zetten. Opmerkingen als “ik vaar er een beetje tussen” worden regelmatig gemaakt. Sommige respondenten kiezen ervoor om zichzelf vooral als moslim te positioneren, maar ook bijvoorbeeld als “wereldburger”. Enkele Indonesische moslims geven wel aan dat het een gevoelskwestie is, maar dat zij er bewust voor kiezen om hun Indonesische paspoort te houden, terwijl zij Nederland wel ook als hun land zien. Er is hier duidelijk sprake van een dubbele loyaliteit of meervoudige identiteit.

Gevraagd hoe Indonesische moslims bijdragen aan het debat over de multiculturele samenleving in Nederland valt als eerste op dat de Indonesische moslims nogal stil zijn in dat debat. Volgens een respondent, hoort dit bij “de Indonesische cultuur. “Indonesiërs zijn van nature terughoudend”. Maar volgens anderen heeft het ook te maken met hun interpretatie van de islam die nogal individueel en naar binnen gekeerd is. “Zolang het geen varkensvlees is maken we ons niet druk om (halal) eten of kleding”. En in de Koran staat, “dit is mijn religie, dit is jouw religie”, dus wij respecteren elkaar, als Indonesische moslims. Overigens wordt ditzelfde Koranvers ook gebruikt om aan te tonen dat je wel sociaal kunt mengen, maar niet religieus. Maar de bijdrage van Indonesische moslims aan het debat over de multiculturele samenleving is volgens hen te laten zien dat een tolerante islam bestaat. Indonesische moslims zeggen dat dit hen niet lukt omdat zij een kleine groep zijn, media vinden hen niet interessant.

Antwoord gevend op de (sub)vraag wat ze zich herinneren van het land van herkomst, of en hoe de herinnering aan het land van herkomst wordt doorgegeven, en of conflicten in het land van herkomst een rol spelen kunnen we stellen dat onder jongere Indonesische moslims een neiging bestaat om hun islamitische identiteit te benadrukken, los van een nationale identiteit om daarmee verbondenheid met

moslims uit ander herkomstlanden te bevorderen. Het belang van het gebruik van Nederlands als gemeenschappelijke taal in de moskee wordt benadrukt. Maar er zijn ook tegengeluiden van Indonesische moslims die zien dat moslims “sneller de beslissing nemen om hun geloof gescheiden te houden met hun dagelijks leven omdat er zo’n negativiteit is in de media rondom moslim-zijn”. Moslims zijn bang zijn dat mensen niet meer aardig tegen hen doen als ze met de islam geassocieerd worden.

Men omschrijft zichzelf niet als Nederlander, maar Nederland wordt wel gezien als thuisland, maar de roots in Indonesië vormen ook een belangrijk deel van de identiteit. Over de invloed van conflicten in het land van herkomst in Indonesië tussen christenen en moslims wordt weinig gezegd. Wel benadrukken respondenten het feit dat in Jakarta een moskee naast een kerk staat. Over het leven als moslim in Nederland zegt men dat het in Nederland makkelijk is om als moslim te leven, ondanks dat men een minderheid vormt. Dit geldt voor (christelijke) minderheden in heel veel islamitische landen niet.

Wanneer de geïnterviewde Indonesische moslims spreken over tolerantie en respect, harmonie en mildheid verwijzen ze niet alleen naar “de Indonesische volksaard” of naar de islam als “vreedzame religie”, maar ook en vooral naar de “filosofie van eenheid in verscheidenheid”. “In Indonesië gaat het om *pancasila*. *Pancasila* betekent dat je alle godsdiensten kunt praktiseren”. Indonesische moslims zeggen dat als ze op een huwelijk of een begrafenis zijn (met christenen), ze ‘samen vieren’, ‘samen eten’, als mensen.

Antwoord gevend op de vraag, wat kunnen Nederlanders volgens hen van Indonesische moslims leren, zeggen ze: het omgaan met extremisme. Extremisme in Indonesië meegemaakt hebbend lijkt de bijdrage aan het debat van Indonesische moslims vooral te zijn “geen paniek! Hardliners zijn van alle tijden en plaatsen. Ze komen en gaan.” Dus, “wees niet bang”, “doe rustig aan” en “ga je eigen weg”. Bovendien lijken ze voorkeur te hebben voor een ‘zwijgend beleid’, niet voor ‘inter-religieuze dialoog’. Interreligieuze dialoog is iets wat georganiseerd wordt door de Indonesische ambassade, meer top-down. Indonesische moslims geven de voorkeur aan informeel persoonlijk contact, van mens tot mens, dus meer inter-persoonlijk dan interreligieus.

Samenvattend zeggen Indonesische moslims dat ze flexibel omgaan met hun eigen geloof en respectvol met het geloof van anderen. Dat respect is enerzijds gebaseerd op de inhoud van het geloof zelf en de Koran (Soera 109: 6) die leert, gun “ieder het zijne”; en anderzijds op de nationale filosofie van eenheid in verscheidenheid (*pancasila*). Een bindende factor is het samen (Indonesisch) eten, de traditionele rijsttafel, met of zonder sambal.³²

³² Ook dat staat voor eenheid in verscheidenheid. Zie verder Wijsen en Vos, 2015.

Hoofdstuk 3: Indonesische Christenen in Nederland

Dit hoofdstuk belicht de gemeenschap van Indonesische christenen in Nederland. Dit hoofdstuk is gebaseerd op diepte-interviews met vijftien personen uit de Indonesische christelijke gemeenschap in Den Haag. De gesprekken vonden plaats in de periode van maart 2012 tot en met maart 2013 en werden gevoerd aan de hand van een topic lijst (Bijlage 2) waarin de positionering en zelfdefinitie van Indonesische christenen in Nederland centraal stond. Het betreft hier kwalitatief onderzoek. Via het Nijmeegs Instituut voor Missiewetenschappen werden de eerste contacten gelegd met Indonesische christenen in Nederland. Vervolgens werden de gesprekspartners via de ‘sneeuwbalmethode’ benaderd. Daarbij werd gestreefd naar diversiteit in termen van sekse, leeftijd, migratiegeneratie en geografische spreiding. Onder de gesprekspartners bevonden zich studenten, werkenden en gepensioneerden. De respondenten kwamen niet alleen van verschillende Indonesische eilanden, maar ook van verschillende regio's op de verschillende eilanden. Respondent IC12 zegt: “Je hebt ook veel Menadonezen hier, dat is Noord-Sulawesi dan. Perki heeft ja zeg maar heel veel Menadonezen. En eh, ook de (Indonesische) pinkstergemeente heeft er heel veel”.

Zeven respondenten horen bij Perki,³³ vier bij GKIN³⁴ en twee respondenten zijn katholiek. Eén respondent bezoekt een Molukse kerk buiten Den Haag en één respondent bezoekt een Evangelische kerk in Den Haag die niet gebonden is aan een nationaliteit of etniciteit. Voor de Indonesische christenen geldt hetzelfde als voor de Indonesische moslims: Een aantal respondenten is in de jaren zestig naar Nederland gekomen, terwijl andere respondenten in de jaren negentig en begin 21^{ste} eeuw naar Nederland zijn gekomen met de intentie om een paar jaar in Nederland te werken of te studeren en daarna terug te keren naar Indonesië. Voor één respondent had de komst naar Nederland direct te maken met de onafhankelijkheid van Indonesië. Deze respondent kwam als spijtoptant naar Nederland. Respondent IC4 is naar Nederland gekomen om hier zijn opleiding te volgen. “Het was eigenlijk de bedoeling toen om terug naar Indonesië te gaan, maar ik heb gehoord dat diegenen die afgestudeerd zijn in het buitenland worden toch gediscrimineerd door de Indonesische overheid. Nou ja, ik heb geen zin meer om terug te gaan. Ik ben hier gebleven”.

De respondenten IC1 tot en met IC15 zijn Indonesische christenen woonachtig in Den Haag of omgeving. De gegevens van alle respondenten die meegewerkt hebben aan het tot stand komen van dit hoofdstuk over de Indonesische christenen zijn terug te vinden in tabelnummer 2 en 6 in Bijlage 1. Van de vijftien respondenten uit de Indonesische christengemeenschap zijn er tien in Indonesië geboren en vijf in

³³ Perki staat voor Persekutan Kristen Indonesia di Negeri Belanda, de Indonesisch Christelijke Protestantse Kerk in Nederland.

³⁴ GKIN staat voor Gereja Kristen Indonesia Nederland, de Indonesisch-Nederlands Christelijke Kerk.

Nederland. Anders gezegd: er zijn tien eerste generatie migranten geïnterviewd en vijf tweede generatie migranten.

1. Analyse van discours als linguïstische praktijk

De eerste stap is de analyse van discours als linguïstische praktijk, dat wil zeggen een analyse van de formele kenmerken van de tekst. Fairclough (1992: 73-78) adviseert voor deze stap diverse middelen, maar hier gebruiken we vooral vocabulaire. We letten op het gebruik van bepaalde woorden, op herhaling van (bijna synonieme) woorden of overwording (Fairclough 1992: 193), en herformuleringen (met andere woorden, waarbij de betekenis kan veranderen) of rewording (Fairclough 1992: 194). Soms is het handig om te letten op een enkel woord of een in het oog springend sleutelwoord, zegt Fairclough (1992: 185, 186). Een andere focus voor de analyse is alternatieve bewoordingen en hun politieke of ideologische betekenis (Fairclough 1992: 77). Want geen enkel woord is neutraal (Fairclough 1992: 75). In de hierna-volgende analyse maken we een onderscheid tussen diverse niveaus van discours, namelijk micro-, meso- en macroniveau van discours (Fairclough 2001: 20-12) en aspecten van discours, namelijk cognitie, identiteit en relaties (Fairclough 1992: 8, 64).

1.1 Microniveau van discours

Onder het individuele of het inter-persoonlijke niveau van discours verstaan we het niveau waar mensen vooral voor zichzelf spreken. De analytische vraag in deze fase is: Hoe beschrijven Indonesische christenen zich als individuele persoon? Wat zeggen ze over zichzelf? Welke woorden gebruiken ze?

Het woord “gemengd” werd veertien keer genoemd door zes respondenten. Gemengd sloeg op moslims en christenen die gemengd zijn in vriendengroepen, gemengde huwelijken tussen moslims en christenen, verschillende nationaliteiten in één kerk en Indonesiërs van verschillende eilanden. Respondent IC1 vertelt over een groep Indonesische verpleegkundigen³⁵ die in de jaren negentig van de vorige eeuw in Nederland is komen wonen: “Die zustergroep dat is gewoon gemengd, qua geloof is dat gewoon gemengd”. ‘Mengen’ en ‘gemengd zijn’ zijn een sleutelwoorden.

De woorden “regel”, “regels”, “reglementen” en “geregeld” worden zestien keer genoemd door zeven respondenten. Ook dit zijn sleutelwoorden. “Regels” sloeg op regels binnen de kerk, maar ook op regels die er binnen groepen of landen heersen of de “reglementen” die door de politiek worden gemaakt. De algehele tendens die voor alle respondenten lijkt te gelden is “De regel is gewoon regel en dat moet je accepteren” (IC1).

³⁵ In de jaren negentig van de vorige eeuw zijn er Indonesische verpleegkundigen naar Nederland gekomen via de ‘Indonesian National Nurses Association in the Netherlands’. Zowel moslims als christenen zijn lid van deze vereniging.

Ik ben half half

Gevraagd hoe zij haarzelf zou omschrijven, als Nederlandse of als Indonesische, antwoordt een Indonesische christen (IC8): “half-half”.

“Mensen gaan raar kijken als ik zeg van: ja, ik ben Nederlands. Ja Nederlands, ja, maar ik voel, ik ben Indonesisch en ik ben ook Nederlands ja. Alle twee ja. Ja. Als ik voetbal kijk [ben ik] natuurlijk voor Nederland, ja. En als Nederland en Indonesië tegenover elkaar [staan] dan kies ik toch voor Nederland. Ja. Ja, het is dus twee gevoelens, ja”.

Op de vraag hoe zij zich ergens anders in Europa omschrijft, zegt deze Indonesische christen (IC8): “Ik zeg dat ik Indonesiër ben, maar dat ik in Nederland woon. En dan gaat de communicatie altijd verder. Hebt u dan een Indonesisch paspoort of hebt u dan Nederlandse nationaliteit? Dan komt de uitleg”. Deze Indonesische vrouw (IC8) vindt het niet vervelend om uitleg te geven over haar herkomst:

“Mensen moeten duidelijkheid hebben, duidelijkheid krijgen. Dus [ze vragen: bent u] Nederlands, met een vraagteken. Dan zeg ik altijd: Ja zoiets. Dus [ik geef] altijd een uitleg. [Dat is] helemaal niet erg”.

Een katholieke man (IC4) antwoordt op de vraag “zijn jullie Indonesisch?” met “Wat bedoelt u daar precies mee mevrouw?” Uit het verhaal van deze respondent (IC4) blijkt dat zijn ouders als spijtoptanten naar Nederland zijn gekomen.³⁶ Deze man (IC4) zegt dat hij Indo is: “Een Indo dat is dus, ze praten over Indo, dat jullie zouden zeggen, je hebt dus voorouders die dus Nederlander [zijn], Hollander eigenlijk”. De overgrootvader van deze respondent (IC4) is Nederlands. Zijn ouders hebben na de onafhankelijkheid van Indonesië voor de Indonesische nationaliteit gekozen. Toen de man (IC4) zeventien jaar was, is hij als spijtoptant met zijn broer naar Nederland gekomen om hier te werken. Hij (IC4) had het als Indo lastig in Indonesië. Familieleden die al in Nederland woonden hebben hem overgehaald om naar Nederland te komen. Door persoonlijk contacten in Nederland (microniveau) kon de man (IC4) weg uit Indonesië waar het voor hem door het koloniale verleden (macroniveau) lastig was om als iemand van gemengde afkomst te leven:

“En zo is het met de meeste Indo's dus gegaan. Maar ik ben dus een van de laatste die hiernaartoe gekomen is, met die spijtoptanten. Na mij is nog een groep gekomen en daarna was het afgelopen”.

Gevraagd of respondent IC9 zichzelf als Indonesisch of als Nederlands omschrijft antwoordt hij: “Indonesisch. Mijn paspoort is ook Indonesisch”. De respondent

³⁶ Het woord ‘spijtoptanten’ werd door de Nederlandse overheid gebruikt voor de groep Indische Nederlanders die gehoor gegeven hadden aan het verzoek van de Nederlandse overheid om terug te keren naar Indonesië maar spijt kregen van die keuze en vroegen om terug te mogen keren naar Nederland. Zie Willems 2003: 40.

(IC9) zegt zich Nederlands te voelen als het Nederlands elftal speelt, en “Ik voel me wel Nederlands als ik in Indonesië ben. Dan merk ik wel dat ik heel erg Nederlands ben, nuchterheid, zakelijkheid, dat soort dingen, dat merk ik dan wel”.

Gevraagd om zichzelf te omschrijven antwoordt een van de respondenten (IC12) “Het is afhankelijk hoe je het vraagt, als je vraagt van ‘Wat ben jij?’, dan zeg ik nog steeds: ‘Een Indonesiër’, dus ik ben alleen, ik heb een Nederlandse nationaliteit. Dat wel, maar ik ben een Indonesiër, of ja, ik kan nooit iets anders zeggen, ik bedoel, ik ben daar geboren, dus ja. Maar als je vraagt ‘voel je je meer Nederlander of Indonesiër’ dan zou ik persoonlijk zeggen Nederlander. Maar het is niet zo dat ik dus Nederlander ben”. Deze respondent (IC12) neemt verschillende Ik-posities in. Een andere respondent (IC14) haakt tijdens het groepsgesprek hierop in: “Er zijn sommige mensen die dat voelen, maar ik geloof het niet. Je kan niet anders, ja je kan toch je eigen afkomst niet verloochenen?”

Een Indonesische vrouw (IC15) zegt over dit onderwerp dat zij twee kinderen heeft die op de universiteit zitten en dat ze beiden een Nederlands paspoort hebben, “maar als je vraagt: ja ben je Nederlander? [dan] zeggen ze ‘Ik ben Indonesiër’”. Een gesprekspartner (IC14) voegt toe: “Het is wel lastig”.

Andere respondenten (IC10 en IC11) zijn van Molukse afkomst. Respondent IC11 zegt: “Mijn moeder heeft een Nederlands paspoort, mijn opa ook, mijn vader niet. Mijn vader is puur Indonesisch. Maar [bij de familie van] mijn moeder is de hele geschiedenis [dat ze] allemaal een Nederlands paspoort [hebben]”. Respondent IC10 vertelt: “Mijn achtergrond is natuurlijk ook Nederlands, want in 1836 is mijn overgrootvader als predikant naar de Molukken gegaan”. Respondent IC11 gebruikt hier als contrastpaar het hebben van een Nederlands paspoort versus puur Indonesisch zijn.

Ik heb ook een heleboel Nederlandse vrienden

Gevraagd of ze ook met Nederlanders omgaat antwoordt een Indonesische christen (IC2) dat de mensen met wie zij omgaat zowel Indonesiërs als Nederlanders zijn. Op haar werk heeft ze veel Nederlandse collega's. Maar haar vriendenkring bestaat overwegend uit Indonesische mensen. “Maar ja, ik heb ook een heleboel Nederlandse vrienden en vriendinnen”. Respondent IC2 maakt hier gebruik van rewording. Eerst zegt ze dat haar vriendenkring overwegend uit Indonesische mensen bestaat, daarna voegt ze toe dat ze “ook een heleboel Nederlandse vrienden” heeft.

Een andere respondent (IC9) vertelt dat de meeste van zijn vrienden Indonesisch zijn. Gevraagd of hij (IC9) ook Nederlandse vrienden heeft zegt hij “Nederlandse vrienden? Ik moet even nadenken hoor, [stilte] eerlijk gezegd heb ik die niet. Ik weet niet waarom het zo is. Niet dat ik iets tegen Nederlanders [heb], maar nee. ... En ja toevallig zijn het allemaal Indonesiërs”.

Respondent IC9 vertelt dat het hem in de omgang met andere mensen in principe niets uitmaakt wat voor een geloof de ander heeft. “Het maakt mij niets uit of het nou een christen of een moslim of wat dan ook [is]”.

Contacten die respondent IC14 heeft zijn “lokaal”. “Bij mij bijvoorbeeld badminton, en daar ga je ook gewoon mee om en collega’s heb je natuurlijk ook en die doen soms activiteiten en dan ga je ook mee en daar heb je ook een vriendenkring, al de burens”.

Verkaast

Respondent IC1 omschrijft een Indonesische vriend als “verkaast” en hij geeft als uitleg “zo zeggen wij dat”. Respondent IC1 geeft aan dat het een term is die niet alleen door Indonesische mensen wordt gebruikt, maar ook door andere “niet-Nederlandse mensen”. “Verkaast” is een sleutelwoord.

Dat wordt met de paplepel ingegoten

Op de vraag of hij ook contact met moslims heeft antwoordt deze Indonesische christen (IC9) dat hij op bezoek gaat bij zijn moslimvrienden tijdens het Suikerfeest en dat zijn moslimvrienden ook bij hem langskomen wanneer het Kerstmis is. “Dat wordt met de paplepel ingegoten, dan is het niet meer dan logisch”. Later zegt dezelfde geïnterviewde twee keer in verschillende bewoordingen dat het geloof in “één God [die] boven alles [staat]” met de paplepel wordt ingegeven. “Met de paplepel ingegeven worden” is een kerncitaat.

De vader van deze Indonesische christen (IC9) is moslim, maar niet praktiserend. De moeder van respondent IC9 is christen. “Vroeger was mijn vader niet praktiserend, dus dan ging ik automatisch naar de kerk, dat is zeg maar gebleven”. Respondent IC9 heeft van zijn vader “helemaal niks eigenlijk” van de islam meegekregen.

Respondent IC6 is tijdens haar huwelijk met een islamitische man moslima geweest. Na haar scheiding heeft zij zich weer bekeerd tot het christendom. Voor haar twee kinderen die (praktiserend) moslim zijn is het “erg teleurstellend” dat hun moeder weer christen is geworden. “Maar hebben wij gepraat wat een religie is en hoe iemand met religie omgaat, dus nu begrijpen ze dat wel”.

Gevraagd hoe respondent IC14 in contact komt met Indonesische moslims in Nederland antwoordt ze: “Gewoon via via, zeg maar via via. Bij een verjaardag van iemand en daar ontmoet je meestal [binnen] de Indonesische kring, als ze iemand uitnodigen dan komt meestal, komt meestal ook alleen maar, nou ja “alleen” tussen aanhalingstekens Indonesische mensen, wel misschien getrouwd met Nederlanders, of niet, maar ja zo kom je ook zeg maar, zo wordt de kring ook groter”.

Ik ben een Molukse jongen

Een respondent (IC10) zegt: “Ik heb natuurlijk toen ook even een moeilijke tijd gehad, toen met die periode van de kaping³⁷ bijvoorbeeld. Want ik ben een Molukse jongen. Ja je merkt wel dat je aangekeken wordt en dat mensen opmerkingen plaatsten. Maar ik ben van nature niet gelijk van, me beledigd voelen, laat ik maar zeggen. Ja, dat heb ik ook geleerd hoor allemaal. Ik bedoel ik was van nature denk ik ook altijd driftig, vroeger, ik kon niet tegen mijn verlies. Maar dat leer je dan toch te accepteren”. In eerste instantie zegt deze respondent (IC10) dat hij zich van nature niet gelijk beledigd voelt, maar dat verandert als hij praat over hoe hij veranderd is in de loop der tijd (rewording).

1.2 Mesoniveau van discours

Onder het mesoniveau van discours verstaan we het niveau waar geïnterviewden spreken als leden of vertegenwoordigers van culturele of religieuze instituties, of zich juist daartegen afzetten. Het gaat hier dus om het boven-individuele, het gedeelde niveau van spreken. De analytische vraag in deze fase is: Hoe beschrijven Indonesische christenen zich als christen? Wat zeggen ze over zichzelf als gelovige? Welke woorden gebruiken ze?

Sinds een jaar ben ik echt bewust

Verschillende Indonesische christenen zeggen dat ze hier in Nederland bewuster bezig zijn met het geloof en de kerk. In Indonesië is naar de kerk gaan meer een gewoonte, “een cultureel ding”, maar in Nederland is het een bewust keuze, “een religieus principe” en “sinds een jaar ben ik echt bewust”, aldus een van hen (IC1).

Voor een Indonesische vrouw heeft dit te maken met haar welvaart in Nederland. Nederlandse mensen gaan niet meer naar de kerk omdat ze welvaart kennen en het geloof niet meer nodig hebben. Maar deze geïnterviewde (IC3) gelooft juist wel, “want hier, hier heb je alles in overvloed” en “het [de overvloed] is allemaal van God”. “Menigeen vraagt, ‘waarom God? Ik werk toch zelf?’ Maar ze beseffen niet, het is allemaal van God. Het werk is allemaal van boven”. “Als de Heer geen genade schenkt [dan] leef ik misschien niet zo”. “Het is de wil van de Heer dat wij op dat moment hier beland [zijn]”.

Daarom hebben wij een Indonesische kerk opgericht

Gevraagd hoe Indonesische christenen zich verhouden tot Nederlandse christenen zegt één geïnterviewde (IC12) dat hij aanvankelijk niet meer naar de kerk ging omdat hij “gewoon de geloofsbeleving mistte” en “daarom hebben wij dus eigenlijk een Indonesische gemeenschapskerk opgericht waar wij eigenlijk die beleving eigenlijk proberen weer te introduceren”.

³⁷ In de jaren '70 van de vorige eeuw kaapten RMS-strijders tot twee keer toe een trein om aandacht te vragen voor de RMS-kwestie. Zie Steijlen 2012: 118.

En een andere Indonesische christen (IC10) zegt, “Bij de Indonesische cultuur is er vaak eten. Ja dat heb je dus niet met de Nederlandse kerk, daar doen ze dat helemaal niet; dat is na de kerkdienst een kopje koffie eventueel en dan wegwezen”. De echtgenote van respondent IC10 (IC11) herhaalt dit (overwording): “Nou dat is zeg maar wel de Indonesische cultuur, dat er daarna echt nog even gepraat wordt en nog even wat hapjes genomen en gegeten wordt en dan pas een of twee uur later naar huis”.

Respondent IC10 vertelt: “Perki Nederland is een organisatie met een sociaal-christelijk-Indonesisch karakter”. De leden van Perki willen niet bij de PKN (Protestantse Kerk Nederland) aansluiten. Respondent IC13: “Mensen zeggen, ja wij willen gewoon niet. Sommigen die zeggen ja als wij [bij de] PKN aansluiten verliezen [we] onze [eigen] cultuur”.

Geloof is niet iets wat ons scheidt

Gevraagd hoe Indonesische christenen omgaan met Indonesische moslims antwoordt een Indonesische christen (IC9):

“Eigenlijk is het gewoon ... kun je het zien als twee vriendenkringen, een christelijke vriendenkring en een moslimvriendenkring en die kringen zijn niet apart. Maar die mengen heel veel en ze weten van elkaars regels. Geen varkensvlees, vijf keer per dag bidden. Dan klinkt het niet raar als iemand zegt, ook al is het een christelijk huis, ik moet even bidden, waar kan ik mezelf wassen, enzovoort. Er wordt niet gekeken van: wat zeg jij nou? Dan is het: nou je kan dat [wassen] daar doen. En sommigen weten zelfs, ook in een christelijk huis, ongeveer waar Mekka is. Dus dat is ... voor ons is het bijna logisch, omdat de vriendschap overstijgt het geloof en het [geloof] is niet iets dat ons scheidt, geloof is niet wat ons [scheidt]. Verschillende geloven horen elkaar niet te scheiden eigenlijk ... Het wordt wel met de paplepel ingegoten dat alles één is. Dus of het Allah is of Tuan of hoe je Hem ook noemt. Het is dezelfde God”.

Deze Indonesische christen (IC9) maakt gebruik van overwording door te zeggen dat het voor christenen heel “gewoon” is om met moslims om te gaan, want “vriendschap overstijgt het geloof”, en “geloof is niet iets dat ons scheidt” (3x).

Verschillende geïnterviewde Indonesische christenen gebruiken dezelfde bewoordingen om te zeggen dat het “heel gewoon” of “normaal” is om elkaar te respecteren of te tolereren, het is “bijna logisch”. Christenen en moslims “kennen elkaars regels” en “mengen heel veel”.

Het christendom leert dat je voor zwakkeren moet zorgen

Sprekend over de relatie tussen mensen onderling, tussen mensen die gelovig zijn en mensen die dit niet (meer) zijn, zegt een Indonesische christen (IC1):

“[E]n die anderen die dus niet naar een gemeente gaan, niet naar een kerk gaan, maar die wel ook die christelijke opvoeding hebben genoten, nog heftiger dan ik, echt waar, die, willen niet contact met die mensen die in hun ogen niet cool genoeg zijn, terwijl het christendom leert dat juist voor de zwakkeren, de mensen naar wie de wereld niet kijkt, daar moet je juist voor zorgen, daar moet jij contact mee houden. Maar dat doen zij helemaal niet, dat vind ik heel raar snap je, dat is ... Hoe zou dat komen? Ik denk dat dat toch wel een beetje komt omdat zij toch een redelijke ja, hoe moet ik het noemen, misschien het culturele aspect dat dat heel erg, dat dat de overhand heeft op het gelovige, religieuze aspect”.

Deze Indonesische christen (IC1) zegt dat het christendom leert dat je goed contact moeten houden met andere mensen, met name met zwakkeren. Hij maakt daarbij een onderscheid tussen het “culturele aspect” en het “religieuze aspect” van christen zijn.

Ook andere Indonesische christenen maken het onderscheid tussen “het culturele aspect” en “het religieuze aspect”, maar soms gebruiken ze het onderscheid op een tegenovergestelde manier: het culturele verbindt mensen en het religieuze scheidt hen.

Dat is een beetje erg gevoelig

Ook al is het contact tussen christenen en moslim heel gewoon en iets wat het christendom leert, het ligt van de andere kant ook “heel gevoelig”. Sprekend over de relatie tussen Indonesische christenen en Indonesische moslims zegt een Indonesische christen (IC6) dat Indonesische moslims in Nederland “niet zo streng zijn” als Indonesische moslims in Indonesië. Het is in Indonesië niet altijd zo geweest, dat moslims geen contact hadden met christenen. “Dat is de laatste tijd erger geworden in Indonesië”.

Sprekend over Nederland zegt deze Indonesische christen (IC6) dat het ook in Nederland “een beetje gevoelig ligt”. Het contact tussen christenen en moslims is “gewoon” als er maar niet over religie gepraat wordt.

Respondent IC6 zegt:

“Als wij communiceren of confronteren over het geloof dat is denk ik een beetje gevoelig voor hun, ja. Ook in die groep van mij, van zuster verpleegster, wij houden [ons] altijd verre van dat gesprek [over geloof]”.

Gevraagd of ze het dus niet over geloof hebben antwoordt deze Indonesische christen (IC6):

“Nee, nee. En als er nu over [geloof] gesproken [wordt] dan denken wij natuurlijk eh van welke geloof is beter. Dat is, denk ik, een beetje erg gevoelig. Ja, ja. Vooral aan islamkant, islamitische kant omdat ... Ook als ze hier in Nederland zijn, als we het over geloof hebben dan zijn ze een beetje erg gevoelig en eh kunnen ze niet veel hebben denk ik. Eh, bijvoorbeeld alleen al dat ik nou naar de kerk ga, dat is echt een, een probleem, heel [groot] probleem”.

Door het gebruik van het woordje “nu” geeft deze Indonesische christen (IC6) een transformatie aan: het is nu anders dan vroeger. Ze maakt gebruik van overwording door te zeggen dat het “een probleem, een heel [groot] probleem” is. Ze zegt twee keer dat het een “beetje erg gevoelig” ligt. Hoewel ze over “wij” spreekt en zichzelf daarbij insluit speelt dit probleem volgens haar “vooral aan islamkant”.

Hier is het veilig om je geloof te beleven

Sprekend over de relatie tussen christenen en moslims zegt een Indonesische christen (IC6), “hier is het veilig om je geloof te beleven”. Volgens haar is dat in Indonesië niet meer zo, “maar hier is het veilig”. Volgens haar worden moslims in Indonesië, ouderen en jongeren, “veel fanatieker, veel fanatieker dan vroeger”. Gevraagd of dit in Nederland ook zo is zegt ze, “In Nederland niet, denk ik”.

De geïnterviewde maakt hier een verbinding tussen het meso- en het macroniveau van discours, en vergelijkt de situatie in Nederland met die in Indonesië.

Ook andere Indonesische christenen spreken over angst in relatie tot de opleving van de islam en de positie van christenen in Indonesië. Gevraagd of dit ook de verhouding tussen Indonesische moslims en christenen in Nederland beïnvloedt zegt een Indonesische christen (IC5), “Nee, ik denk [het] niet, tenminste niet van onze kant, hè”. En een ander (IC4) voegt toe, “niet op korte termijn”.

Dus het is allemaal een beetje gemixt

Respondent IC10 en respondent IC11 vertellen dat ze veel Nederlandse kennissen hebben, maar dat hun vriendenkring voor het overgrote deel uit Indonesiërs bestaat. “Het is niet bewust of zo, het is meer, ja, het loopt zo”. De Indonesische vrienden-groep bestaat zowel uit moslims als christenen. “Door elkaar. Gemengd”, aldus een respondent (IC10).

Een andere respondent (IC11) zegt: “Dus het is allemaal een beetje gemixt ja, oorspronkelijk is het wel allemaal christelijk of protestants eigenlijk, mijn familie, maar uiteindelijk hebben we gemengde huwelijken en alles”. En ze vervolgt:

“Maar iedereen weet eigenlijk wel van elkaar welk geloof ze aanhangen. Of het nou praktiserend is of niet, ja eigenlijk weet je dat ook wel een beetje van elkaar. Maar ik bedoel iedereen houdt wel rekening, iedereen respecteert wel

ieders geloof ja. Dus als we een etentje hebben en we weten dat er ja, islamitische familie of vrienden komen dan houden we d'r altijd wel rekening mee. Of als je uit eten gaat en je weet dat een aantal geen varkensvlees eten dan weet je ook gewoon bijvoorbeeld wanneer je toch wel varkensvlees kan bestellen als je gezamenlijk eten gaat bestellen. Ja als je zelf eten gaat bestellen dan maakt het weer wat minder uit, maar het hangt er ook weer van af, als je iemand goed kent, ja dan eet je eerder gewoon iets met varkensvlees dan wanneer je iemand minder goed kent”.

Respondent IC11 benoemt zes keer het “van elkaar weten” en het elkaar (goed / minder goed) “kennen” (sociale cognitie) als basis van het rekening houden met elkaar / elkaar respecteren.

Contacten tussen kerken

Een respondent (IC2) vertelt dat er contacten zijn tussen Indonesische en Nederlandse christelijke kerken in Den Haag. Er werden in het verleden gezamenlijke catechisatielessen gegeven.

In Den Haag hebben Indonesische katholieken een keer per jaar een gezamenlijke mis met onder andere Portugezen, Afrikanen en Polen.³⁸ Maar op interpersoonlijk (micro) niveau is er praktisch geen contact. Op institutioneel (meso) niveau hebben de Indonesische katholieken op een aantal momenten per jaar contact. Respondent IC6 vertelt dat er met Pasen een gemeenschappelijke viering is voor alle katholieke Indonesiërs in Nederland. Gemiddeld komen er 800 mensen op deze viering af.

Ook zijn er ‘Abi Imaan’-bijeenkomsten waarin het verdiepen van je geloof centraal staat, ook dit zijn bijeenkomsten waar Indonesische katholieken uit heel Nederland bij elkaar komen. Buiten de Indonesische christenen waar respondent IC8 contact mee heeft, heeft ze weinig contact met andere christenen.

Respondent IC2 vertelt dat de vriendenkring van haar ouders uit Indonesische moslims en christenen bestaat en dat zij bevriend is met hun kinderen. Respondent IC3 vertelt dat zij met islamitische vrienden en kennissen kerst en ramadan samen viert. Respondent IC14 vertelt dat GKIN regelmatig gezamenlijke diensten houdt met lokale kerken: “Zo ontmoeten we natuurlijk andere christenen, maar in dit geval dan Nederlanders, Nederlandse christenen”. Respondent IC14 komt ook in de HGK, Haagse gemeenschap van Kerken en bij SKIN³⁹ mensen vanuit verschillende culturen en ook godsdiensten tegen.

³⁸ Zie over de internationale liturgieviering in Den Haag Castillo Guerra en Wijsen 2007; en Martins en Eijken 2016.

³⁹ Samen Kerk in Nederland. “SKIN is een christelijke, onafhankelijke, landelijke vereniging van migrantenkerken en internationale kerken in Nederland” (<http://skinkerken.wix.com/skin#!over-skin/c1vo>).

Contacten tussen kerk en moskee

Er zijn volgens respondent IC8 geen contacten tussen Perki en de Indonesische moskee: “Contact tussen religie, religiecontact nee dat is er niet. Gevraagd naar welk contact er dan wel is, antwoordt respondent IC8: “Nou alleen persoonlijk hè, die leden hebben persoonlijk contact of kennis en zo, maar eh puur religie kerk en moskee niet”. Op institutioneel niveau is er volgens deze respondent dus geen contact, maar op interpersoonlijk niveau wel.

Ook respondent IC9 beschrijft dat Perki Den Haag geen banden heeft met een moskee. Binnen de kennissenkring is er wel contact met moslims, maar niet op bestuurlijk gebied. Ook hier is er dus verschil tussen micro- en mesoniveau.

1.3 Macroniveau van discours

Onder het macroniveau van discours verstaan we het niveau waar mensen spreken als burgers van een samenleving, in ons geval, als Nederlanders of Indonesiërs, of een combinatie daarvan. De analytische vraag in deze fase is: Hoe beschrijven Indonesische christenen zich als burgers van de Nederlandse samenleving? Wat zeggen ze over zichzelf? Welke woorden gebruiken ze?

Als wij ons aanpassen is er geen probleem

Gevraagd hoe Indonesische christenen zich verhouden tot de Nederlandse samenleving antwoordt één van hen (IC13): “als wij uit onszelf komen, als wij ons gewoon goed aanpassen, dan is er geen probleem”. Later zegt een andere respondent (IC12) in hetzelfde groepsgesprek dat Indonesiërs zich goed kunnen aanpassen omdat ze van huis uit al gewend zijn te leven in een multiculturele samenleving. Dat is volgens hem anders voor Turken en Marokkanen die dit niet gewend zijn.

En daarom zegt de eerdergenoemde respondent (IC13): “Wilders is goed voor een Nederlander”. En hij vervolgt:

“Maar die Turkse collega van mij begrijpt dat niet. Ik heb tegen hem gezegd: Jullie moeten netjes zijn, in de WC plassen bijvoorbeeld. [Stel] ik kom bij jullie en plas in de woonkamer. Dat is onbeleefd. Maar als Wilders dat zegt, dan zeg ik, nou dat is goed. Dat is jullie regel, dan moet ik me aanpassen, niet jullie moeten je aanpassen aan mij, maar ik moet me aan jullie aanpassen”.

Zijn gesprekspartner (IC12) zegt: “Wij zijn de gasten”, waarop de ander (IC13) reageert: “Ja ik ben de gast, maar als jullie dat niet willen, ja waarom ben je dan hier, zo zei ik [tegen mijn Turkse collega], en hij zei: ja, ja”. Het gebruik van het woord “jullie” verwijst naar Turken die anders zijn dan Indonesiërs.

Respondent IC14 vervolgt:

“Maar misschien [is het] voor Indonesische mensen makkelijker om [zich] aan te passen dan [voor mensen uit] Turkije of Marokko, omdat wij zeg maar

vanuit ons land, vanuit Indonesië, ook al gewend [zijn] om [ons] aan te passen aan andere culturen en aan andere rassen. Want in onze familie heb je bijvoorbeeld ook verschillend geloof, dus dan moet je, dan pas je ook weer aan, zeg maar. Je kunt niet zeggen, ‘ja, ik nodig jullie voor mijn verjaardag’, maar tegen mijn moslimfamilie zeg ik ‘maar ik kook varken’; dat kan echt niet, dan komen ze nooit meer. Dan hebben [ze] zoiets van ‘nou eh’, dan hebben wij geen familie meer, dus we zijn ... Ja, niet alleen binnen familie, maar ook op school bijvoorbeeld, je zit met moslimvrienden, tenminste in vriendenkring vroeger, was het ook een moslim, was het ook een hindoe dus je past gewoon aan”.

“Aanpassen” wordt vier keer herhaald (overwording) als een regel die omgang tussen moslims en christenen in de familie of vriendenkring bepaalt.

De regel is gewoon regel en dat moet je accepteren

Ook andere Indonesische christenen (IC10 en IC11) zeggen dat je geen problemen hebt als je de regels van het huis accepteert en je aanpast. Respondent IC10 zegt:

“Het is gebleken dat zeg maar de Nederlands-Indische mensen of zeg maar Indische mensen toch wat gemakkelijker, noem het maar aangepast hebben in de Nederlandse omgeving. Dus ik bedoel we hebben nooit problemen gehad op zich hè, en ja nu de politiek wordt, of tenminste bepaalde partijen die willen dan liever niet dat eh, zeg maar eh, met hoofddoekjes en weet ik wat, liever, liefst niet meer Nederland binnenkomen. Dus ja, en dat wordt heel vaak veroorzaakt door allerlei, en misschien is het wel een beetje opgedikt, ik heb daar, tenminste met Indonesische mensen, nooit, die zijn al heel lang in Nederland en eh daar hebben we nooit echt problemen mee gehad. Goed met de RMS-kwestie⁴⁰ dat wel natuurlijk”.

Hij maakt een onderscheid tussen Indonesiërs en Marokkanen en Turken. Indonesiërs voelen zich “van karakter” niet zo “gauw beledigd”. Hij maakt ook een onderscheid tussen Indonesiërs en Molukkers die – naar zijn zeggen – “wat meer rechtstreeks” zijn:

“Ik denk dat ... wij zijn van karakter natuurlijk al niet zo, zoals de Marokkaanse en Turkse [mensen]. Die hebben dan wel wat meer, denk ik, [dat ze zich] wel gauw beledigd voelen en zo, en dat hebben wij dus niet zo gauw. Tolerantie is wat groter denk ik en misschien begrijpen we ook wat beter omdat wij natuurlijk al heel lang zeg maar de Nederlandse kolonialiteit kenden in Indonesië. Ja we zijn in principe, ja Molukkers zijn wel wat meer eh, zeg

⁴⁰ In 1950 verklaarden de Molukken zichzelf onafhankelijk van de Republiek Indonesië met het uitroepen van de Republiek Maluku Selatan (RMS). Hoewel de RMS internationaal geen officiële erkenning geniet, zijn ook in Nederland veel Molukkers pleitbezorgers van de RMS. Zij afficheren zichzelf niet als Indonesiërs, maar als Molukkers. Zie Post 2001; Steijlen 2012.

maar vechtersbazen of eh, die willen nogal eens liever ja of nee horen dan dat er omheen gedraaid wordt, wat meer rechtstreeks. Maar ja goed, ik denk dat we toch op een gegeven moment, ja je leeft hier en ja je probeert toch met allen, met iedereen zeg maar, er zo goed mogelijk wat van te maken”.

De vrouw van respondent IC10 (IC11) voegt toe: “Ja dat vind ik ook, dat is belangrijk, zeg maar wij als buitenlanders die hier gekomen [zijn]. Wij komen bij iemand, wij moeten ook accepteren de regel van het huis en niet onze regel meenemen naar hier. Ja want wij gaan onze cultuur, ons dagelijks leven wat wij zijn gewend, maar die regel is regel gewoon en dat moet je accepteren”. Later in ditzelfde interview zegt ze (IC10), “alles is goed geregeld hier”. Zoals we eerder al schreven, “regels” en “goed geregeld” zijn sleutelwoorden.

Bijgeloof vs. nuchterheid

Respondent IC7 vertelt dat er in Indonesië nog een hoop bijgeloof is omtrent het ontstaan van aardbevingen en tsunami's. Hij herinnert zich dat moslims op Aceh vertelden dat de tsunami in 2004 is veroorzaakt doordat christenen met Kerst naakt op het strand dansten. De christenen vertellen op hun beurt dat de tsunami is veroorzaakt doordat de autoriteiten in Indonesië geen Tweede Kerstdag toe wilden staan. Respondent IC9 vindt het jammer dat deze “logica” nog steeds bestaat in Indonesië. Deze “logica” wordt volgens hem gebruikt “puur om elkaar zwart te maken”. “In Nederland heb je dat gelukkig minder, omdat je ook gelijk de nuchterheid hebt, daar ben ik wel blij om”. Respondent IC7 maakt hier gebruik van het contrastpaar bijgeloof – nuchterheid. Hij omschrijft bijgeloof als typisch voor Indonesiërs en nuchterheid als iets typisch Nederlands.

Omgang tussen moslims en christenen in Nederland en Azië

Over de omgang tussen moslims en christenen in Nederland zegt respondent IC13: “Ik heb niks gemerkt eigenlijk; ik denk dat alles goed is. Niet zo erg als in Azië, bijvoorbeeld bij Molukken, ja maar dat voorbeeld wat wij hebben gezien, maar ja, toch gebeurt het”. Er is hier sprake van rewording. In eerste instantie zegt respondent IC13: “ik heb niks gemerkt eigenlijk, ik denk dat alles goed is”. Later verandert ze dit naar: “maar ja, toch gebeurt het”.

Familie worden vrienden en vrienden worden familie

Respondent IC9 beschrijft de Indonesische cultuur in Nederland als volgt: “Het is eigenlijk een beetje de Indonesische cultuur in Nederland, [het] is een beetje: familie worden vrienden en vrienden worden familie zeg maar”.⁴¹

⁴¹ Indonesische jongeren gebruiken vaak de woorden “oom” en “tante” om vrienden of kennissen van hun ouders aan te duiden. In die zin wordt de uitspraak “vrienden worden familie” gebruikt.

2. Analyse van discours als discursieve praktijk

De tweede stap is de analyse van discours als discursieve praktijk, dit is de productie, distributie en consumptie van tekst. Als mensen tekst produceren of consumeren dan doen ze volgens Fairclough (2001: 8-9, 118) beroep op mentale modellen die als teksten zijn opgeslagen in het lange termijn geheugen. Deze modellen zijn cognitief in de zin dat ze “in het hoofd” van mensen zitten; ze zijn sociaal in de zin dat ze sociale wortels en sociale effecten hebben (Fairclough 2011: 20). De analytische vraag is dus in deze stap: Op welke teksten en mentale modellen doen respondenten beroep als ze tekst produceren en consumeren? De distributie van tekst vindt in dit onderzoek plaats door middel van een vraaggesprek tussen onderzoeker en onderzochten (Talja 1999).

2.1 Microniveau van discours

Op het microniveau van discours kijken we naar de teksten en mentale modellen waarop de geïnterviewde Indonesische christenen een beroep doen als ze voor en over zichzelf spreken. De analytische vraag is: Waarnaar verwijzen Indonesische christenen als ze over zichzelf spreken als individuele persoon?

Indonesisch nieuws

Respondent IC3 laat weten dat zij het Indonesische nieuws wel in de gaten houdt. Ze baseert zich op Nederlands nieuws over Indonesië en ze gaat vervolgens via Indonesische kanalen op zoek naar meer informatie.

Respondent IC1 vertelt dat zijn moeder via Facebook contact onderhoudt met haar familie in Indonesië (microniveau). Zij ontvangt op die manier vooral lokaal nieuws. Het Indonesische nieuws volgt ze niet. “Ze zou de gevolgen van een globaal ding of zo kunnen opvangen doordat het daar effect heeft [op haar familie]”. De moeder van respondent IC1 krijgt gebeurtenissen uit Indonesië niet via nieuws- of media-berichten door. Nieuws uit Indonesië pikt zij op als ze via sociale media contact heeft met familie.

Wij zochten altijd naar onze landgenoten

Respondent IC8 herinnert zich van haar komst naar Nederland: “Toen wij hier kwamen, zochten wij altijd naar onze landgenoten en vrienden en zo. Later pas met Nederlandse mensen. Ook in het ziekenhuis natuurlijk en in de klas. Ik heb ik ook ja, een beetje ja moeilijk, andere gewoonte hè; daar moeten wij altijd [mee] leren [leven] en aan wennen. Niet alleen van onze kant, [maar ook] van de Nederlandse kant tegenover ons. Ja. Veel dingen”.

Respondent IC15 zegt: “Dat heb ik van mijn kinderen geleerd. Die zeggen: mam je leeft, je woont in Nederland, hè. Dus als je lid wordt van iets, van een kliek, en met kliek bedoel ik echt Chinees, of echt, eh, dat moet je niet doen zeggen zij. En daar

heb ik dus naar geluisterd tot nu toe. En dat vind ik juist fijn want dan leer je heel veel mensen kennen”.

De respondenten verwijzen hier naar een verschil tussen twee generaties in de omgang en zoektocht naar mensen van het land van herkomst.

Opleidingsniveau

Een Indonesische christen (IC1) verwijst naar opleidingsniveau als basis voor vriendschap tussen hem en een Indonesische moslim: “Ondanks het feit dat we andere religieuze normen en waarden hebben en een andere instelling hebben”, zegt hij, kan hij het “gewoon goed met hem [zijn Indonesische moslim vriend] vinden”. Respondent IC1 denkt dat dit deels komt doordat beiden Indonesisch zijn, maar dat dit ook komt doordat ze beiden qua ontwikkeling op hetzelfde niveau zitten.

Je bemoeit je eigenlijk niet met de politiek

Gevraagd hoe het komt dat er bijna geen Indonesiërs of “herkenbare” Indische mensen in de Nederlandse politiek zitten verwijst respondent IC14 naar de politieke situatie zoals hij die uit Indonesië kent: “Ik denk dat dit komt door de politieke situatie in Indonesië natuurlijk, hè. Het was toentertijd natuurlijk niet een, niet een vrij democratisch systeem; dus het was niet gewoon dat je politiek actief was zeg maar, laat ik het zo zeggen. Ja, je bemoeide je eigenlijk niet met de politiek. En misschien heb je daarom ook hier niet de drang om je ermee te bemoeien, met de politiek, met de reglementen. Maar goed, ik weet niet of dat zo is”.

Hij vervolgt: “Ik weet van de ChristenUnie, bijvoorbeeld, die vraagt een heleboel migranten christenen om in de politiek of in de ChristenUnie te gaan zitten”. “Ja, [je] christen [zijn] noem je heel erg sterk [bij de ChristenUnie] hè, anders dan [bij het] CDA. Het CDA laat wel mensen met ander geloof binnen, als je maar gewoon het christelijke geloof respecteert, maar ChristenUnie niet hè je moet christen zijn om bij je de ChristenUnie aan te sluiten. Ja bijvoorbeeld, ze hebben dus ook programma’s ontwikkeld om ja om migranten te laten interesseren in de politiek bijvoorbeeld, en d’r was een ook een programma door de Europese Unie gefinancierd”.

2.2 Mesoniveau van discours

Op het mesoniveau van discours kijken we naar de teksten en de mentale modellen waarop de geïnterviewde Indonesische christenen zich beroepen als ze over zichzelf spreken als christenen en over het christendom als religie. De analytische vraag is: Waarnaar verwijzen Indonesische christenen als ze over zichzelf spreken als aanhanger van het christendom?

Je geloof meebrengen

Respondent IC15 werkt in een ziekenhuis in Den Haag. Als hij op de patiëntenlijst een Indonesische naam tegenkomt dan gaat hij gelijk bij deze patiënt langs. “Het maakt niks uit of het christenen of katholieken of moslims zijn. Ik vraag gewoon of

ze misschien met mij willen bidden”. Hij verwijst hierbij naar wat hij kent vanuit Indonesië: “En ja, ik ben al gewend met Indonesiërs dus ik breng ook gewoon mijn geloof in het ziekenhuis”. Verderop in het gesprek zegt hij over het geloof nog: “Hoe is jouw leven, wat doet jouw geloof met jou, en wat doet mijn geloof met mij, je moet zelf beslissen”. Hierbij haalt deze Indonesische christen impliciet een in Indonesië breed gedeeld vers uit de Koran (Soera 109: 6) aan: “Jullie hebben jullie godsdienst en ik heb mijn godsdienst” (vertaling Leemhuis, 1989).

Want ik voel me toch wat meer op mijn gemak bij Indische mensen

Respondent IC1 verwijst naar een herinnering: “Ik ben heel lang naar een Nederlandse [kerk] gemeente geweest, d'r zaten wel wat Indonesische mensen, maar ja ik voelde me niet echt op mijn gemak of zo, ik was toen nog heel jong, ik was toen zeventien, achttien toen ik naar die gemeente ging en toen voelde ik, ja toch zocht ik naar een soort culturele overeenkomst, buiten het religieuze aspect en dat is in dit geval het Indonesische deel, dus je moet niet volledig dat culturele aspect achterwege laten. Dat vind ik wel belangrijk. Want ik voel me toch wat meer op mijn gemak bij Indische mensen”. Respondent IC1 vertelt hier dat hij zich (microniveau) meer op zijn gemak voelt bij Indische mensen. Dit houdt voor hem in dat hij zich beter op z'n plaats voelt bij een Indonesische (kerk)gemeente (mesoniveau) dan bij een Nederlandse gemeente. Hij beroept zich hierbij op een onderscheid (classificatie, mentaal model) tussen het “religieuze aspect” en het “culturele aspect”, of “een soort culturele overeenkomst”.

Respondent IC1 verwijst naar zijn bezoek aan de evangelische Maasbach kerk in Den Haag. Het is geen Surinaamse of Indonesische kerk maar “een kerk waar het christelijke karakter voorop staat”. Deze kerk wordt onder andere bezocht door Surinamers, Antillianen, Chinezen en Afrikanen. Het valt respondent IC1 wel op dat binnen de Maasbach kerk mensen met dezelfde culturele achtergrond naar elkaar toe trekken. De moeder van respondent IC1 bezoekt een Nederlandse kerk, maar neemt ook deel aan bidbijekomsten bij mensen thuis waar alleen Indonesische mensen komen.

Verschillende respondenten (IC4, IC5, IC6 en IC7) bezoeken een Indonesische kerk in Rijswijk en zij bezoeken daarnaast nog de lokale Nederlandse kerk in hun wijk in Zoetermeer “huisparochie” of een andere KKI, Keluarga Katholik Indonesia, de Indonesische katholieke gemeenschap. Gevraagd naar het verschil tussen een Nederlandse of Indonesische katholieke viering of parochie antwoordt IC7: “Het is eigenlijk, het ritueel is hetzelfde, want [in de] hele wereld is [het] allemaal [het]zelfde, het evangelie is [in de] hele wereld allemaal [het]zelfde, gewoon alleen in een andere taal”. Het verschil zit hem volgens alle vier de katholieke respondenten in “de sfeer”. Als de viering in een Nederlandse kerk is afgelopen dan gaat iedereen meteen naar huis. “Terwijl bij ons is er een lunch, het is heel gezellig”. De Indonesische katholieke gemeenschap in Den Haag wordt bezocht door Indonesiërs afkomstig van diverse eilanden. Het merendeel van de parochianen is Javaans, maar er komen ook

Indonesiërs van andere eilanden, bijvoorbeeld Sulawesi. Naast dat ze naar een Indonesische parochie gaan respondenten IC4, IC5, IC6 en IC7 ook naar hun “buurtparochie”. Het verschil tussen de Nederlandse en de Indonesische parochie zit volgens hen in het feit dat er minder saamhorigheid is in de Nederlandse parochie. “Als je naar een Nederlandse kerk gaat, is het een beetje koel. De sfeer, de sfeer is heel anders”, zegt respondent IC4. De Indonesische parochie is “opener”, er is meer “warmte”. Respondent IC6 voegt toe: “Het is een soort familie”.

Respondent IC6 heeft weleens een Nederlandse kerk bezocht, maar ze gaat liever naar Perki omdat ze daar veel mensen kent. Het gaat haar om de sociale contacten.

Respondent IC10 en IC11 bezoeken zowel Perki, de Indonesische kerk in Den Haag, als de Nederlands-Hervormde Kerk in Zoetermeer. Voor het verschil tussen de twee kerkgemeentes verwijzen ze vooral naar de eetcultuur, zoals we al hebben gezien: “Bij Indonesische cultuur is vaak met eten, ja dat heb je dus niet met Nederlandse kerk, daar doen ze dat helemaal niet”.

Je hoeft 't niet te laten zien

Respondent IC4 vindt dat je je geloof niet hoeft te laten zien. Hij refereert aan het feit dat sinds een jaar of tien steeds meer moslims in Indonesië een hoofddoek dragen, terwijl men dat eerder niet deed. “Maar ja ik bedoel kijk, ik kan ook zeggen ik ben katholiek, ik kan ook zeggen ik gebruik laten we zeggen een groot kruis. Maar dat doe je niet. Waarvoor? Waarvoor moet je dat laten zien, ik bedoel? Een geloof is een geloof, waar je zelf, waar je jezelf bent en je gelooft daarin. Je hoeft het [geloof] niet te laten zien. Wat je kan laten zien is dus je doen en laten. Dat moet je laten zien”. Respondent IC4 beschrijft een transformatie van een periode in Indonesië waar het merendeel van de moslims geen hoofddoek droeg naar het heden waarin steeds meer moslims in Indonesië een hoofddoek dragen.

Respondent IC1 vertelt over “strengere” Indonesische moslims. Gevraagd of er in de christelijke hoek extremistische groeperingen zijn onder de Indonesiërs verwijst IC1 naar Indonesië: “Ehm, nee, nee, ik kan ze niet eens in Indonesië noemen. Nee, je hebt wel mensen die meer toegewijd zijn, dus die ook naar Bijbelgroep gaan, Bijbelstudie of bidsessies en dat soort dingen, maar niet extremistisch in de zin van ... Volgens mij kan dat ook niet, omdat de christenen in Indonesië altijd een minderheid zijn; hier zijn we meerderheid, maar nog zijn we gemengd met onze islamitische kringen zeg maar ... En daar in Indonesië wordt het echt letterlijk met de paplepel ingegooit: er is één God boven alles. En er staat niet een naam bij of [er wordt niet] één geloof aan toegewezen”.

2.3 Macroniveau van discours

Op het macroniveau van discours kijken we naar de ‘teksten’ en de mentale modellen waarop de geïnterviewde Indonesische christenen zich beroepen als ze over zichzelf spreken als burgers in de samenleving. De analytische vraag is: Waarnaar verwijzen

Indonesische christenen als ze over zichzelf spreken als burgers van de Nederlandse samenleving?

Dat is vaak zo bij Aziatische culturen

Verskillende Indonesische christenen verwijzen ook naar hun geworteld zijn in de Aziatische cultuur. Sprekend over tolerantie zegt een Indonesische christen (IC1):

“dat is vaak zo bij die Aziatische culturen ... Het is zo een bepaalde mate van ongeschreven regel of tolerantie, ik weet niet hoe je het moet noemen, maar daar praat je gewoon niet over, dat accepteer je gewoon ... Je hebt nu eenmaal moslims en christenen en die leven met elkaar samen in harmonie. We proberen zo goed mogelijk samen te leven en ja, daar [wordt] niet echt zo heel duidelijk over gesproken, niet zoals in Nederland bijvoorbeeld protestant en katholiek of zo weet je, dat er een soort aversie is van de een jegens de ander of zo”.

Ook een andere Indonesische christen (IC11) doet een beroep op “de Aziatische cultuur”. Respondent IC11 vertelt dat de Aziatische cultuur “natuurlijk een beetje niet zo direct is als de westerse cultuur”. In de westerse cultuur wordt er directer gesproken; in de Aziatische cultuur wordt om de hete brij heen gedraaid. Respondent IC11 zegt over zichzelf “Ik merk het op het werk, ik ben echt wel minder direct dan mijn gemiddelde collega”. “En ik merk het echt bij vrienden en familie met een Indonesische achtergrond, dat het toch wel wat Indonesisch ... Ook bijvoorbeeld met salarisverhoging vragen, weet je, dan moet je best wel voor jezelf opkomen, gewoon concreet zeggen wat je wilt, en in bedragen het liefst, maar dat is, niet, ja dat gaat helemaal tegen Indonesische, tegen de Indonesische cultuur in”. Respondent IC11 benoemt hier de invloed van zijn Aziatische achtergrond op hoe hij als burger in de Nederlandse samenleving zaken ervaart.

Respondent IC11 herhaalt: “Als je werkt op kantoor, dan moet je van jezelf zeggen dat je goed werkt en wij zijn meer types van, we werken gewoon hard, hoe drukker we het krijgen hoe harder we gaan werken en we blijven gewoon rustig, het Aziatische, van niet teveel emoties tonen, niet laten blijken dat je gestrest bent, niet schreeuwen en schelden en zo. Nou ja, hier in Nederland is het best wel van, als je het druk hebt dan moet je juist niet stil zijn en harder werken, dan moet je zeggen, ik heb het zóóóó druk ... Soms als ik collega's hoor praten dan denk ik: zo die heeft het echt druk, terwijl ik het nog drukker heb en dan kijk ik naar hun mailbox en dan staan d'r maar een paar mailtjes in, maar gewoon de manier waarop, dus dat is wel echt een verschil”. Deze respondent (IC11) verwijst 5 keer naar het “druk” hebben (overwording) om een verschil tussen Nederlandse en Aziatische mensen aan te geven.

Gevraagd naar wat respondenten IC10 en IC11 belangrijk vinden om aan hun zoontje mee te geven van de Indonesische cultuur verwijzen ze vooral naar de Indonesische eetcultuur.

Atheïsten

Respondent IC9 verwijst naar atheïsten die hij op zijn werk tegenkomt en die zich negatief uitlaten over geloof.

“Ik neem ‘t met een korreltje zout, dan heb ik zoiets van ja, ik denk niet dat ze tegen geloof of tegen God zijn, maar meer tegen religie en dat ze een whatever trauma hebben opgelopen in hun verleden, dat ze naar de kerk moesten en dit moesten leren en dat het niet met de paplepel werd gegoten, maar echt gewoon in hun strot werd gedouwd. Ja dat is net weer een andere ervaring denk ik dat ze hebben, ja en dan word je tiener en dan twintiger en dan heb je zo’n mening. Ik neem het nooit persoonlijk, als iemand zo praat over God, over Jezus, over de Bijbel, en dat het achterhaald is enzovoort, dan neem ik het nooit persoonlijk”.

De respondent doet een beroep op een gangbaar beeld uit het verleden met betrekking tot verplicht kerkbezoek. Door het verplichte karakter kreeg dit bezoek een negatieve lading. De respondent laat hier een transformatie zien van de door respondenten positieve duiding van ‘met de paplepel ingegoten gekregen’ naar een negatieve uitleg hiervan ‘door de strot douwen’ van kerkbezoek. De respondent ziet dit als verklaring waarom collega’s minder of niet gelovig zijn.

Beeld islam in de media

Respondent IC9 verwijst naar de rol van de media omtrent de beeldvorming van de islam in Nederland. Hij vindt het jammer dat wat in Nederland in het nieuws komt over de islam eigenlijk alleen maar gaat over extremisme. Respondent IC9 geeft aan zelf geen extremistische moslims te kennen, maar juist de gematigde moslims, “daar ga ik mee om”. Gevraagd of Indonesiërs in Nederland iets aan de beeldvorming omtrent moslims zouden kunnen veranderen antwoordt respondent IC9 “Ja en nee. Daar kunnen we wel wat aan doen omdat de gematigde Indonesiër eigenlijk, zowel in Nederland als in Indonesië, de meerderheid is. Maar op de één of andere manier krijgen zij natuurlijk geen aandacht omdat zij niks extremistisch doen, dus zij komen ook niet in het nieuws. Als ze iets doen samen met de christenen uit naam van broederschap en dat soort zaken, dat haalt het nieuws niet. Misschien Suikerfeest, dat soort dingen, of dat de gemeente [Den Haag] op het stadhuis bij het zomerreces, dat vlees halal werd geserveerd en dan zie je Wilders weer steigeren van de islamisering van Nederland. Dus als er iets wordt gedaan, een open hand, die wordt gewoon weggeslagen, terwijl het eigenlijk een teken is van verbroedering of in ieder geval van respect voor elkaar. En dan ja, komt zo iemand als Wilders erbij en dan gaan we het boycotten want we willen een bal gehakt of zo”.

Respondent IC10 verwijst naar de verschillen tussen dat wat op het nieuws te zien is over moslims en “de gemiddelde buurman”. Op macroniveau gaat het volgens respondent IC10 om de extremen van een geloof, dat is volgens haar echter niet hoe op microniveau de gemiddelde buurman in elkaar zit: “Weet je, op het nieuws is natuurlijk wel altijd het extreme, dat is niet de gemiddelde buurman”.

Zoeken naar je roots

Respondent IC14 verwijst naar een generatieverschil in de contacten van Indonesiërs in Nederland: “Ik denk als mensen hier geboren zijn, als de kinderen hier geboren en getogen zijn, dan ze hebben vaak veel meer Nederlandse vrienden, dan hebben ze denk ik minder behoefte [aan een band met Indonesië]. Aan de andere kant hoor ook ik wel verhalen, dat als ze oud worden ... dat ze dan toch uiteindelijk weer zoeken naar de roots”.

De respondent (IC14) illustreert dit als volgt: “We kennen bijvoorbeeld mensen die toentertijd helemaal niks met Indonesiërs te maken wilden hebben, dus eigenlijk toen ze jonge kinderen waren. En als je vraagt, ‘wat ben je dan?’, ‘Ik ben Nederlander hè’. En als [hen] dan gevraagd wordt iets specifiek van Indonesië [te doen] dan willen ze dat juist niet, want ze voelen zich Nederlander. Ja, en toen zijn ze getrouwd met een Nederlander ehh [kregen] kinderen en toen zochten ze wel naar de roots en gaan dan toch wel naar Indonesië en dan gaan ze uiteindelijk weer naar onze kerk hier. Dus aan de ene kant, zeker als ze jong zijn dan willen ze helemaal niks met Indonesië te maken hebben, maar naarmate ze ouder worden dan gaan ze toch terug naar de roots”.

Facebook en Twitter

Respondent IC14 vertelt dat hij vooral op de momenten dat er rampen in Indonesië gebeuren het Indonesische nieuws volgt. Hij verwijst hierbij naar Twitter: “Via Twitter en zo komt het [nieuws] naar je toe”.

Deze respondent (IC14) verwijst naar Facebook: “Je kan het [nieuws] sneller volgen via Facebook; zodra iemand iets opschrijft, dan weet je wat er gebeurt in Indonesië, [dan kun je] googelen wat er gebeurd is zeg maar”.

Indonesisch vs. Indo

Respondent IC1 verwijst als volgt naar wat volgens hem het verschil is tussen Indonesiërs en Indo's: “Ja het is moeilijk voor mij uit te spreken, maar Indisch is toch wat meer gericht op het oude Indië, weemoed naar die oude tijd, het is een soort gezelligheid, het is een soort Indonesische variant op de Nederlandse gezelligheid. Als ik het zo even uit moet spreken”. Indonesisch is volgens respondent IC1 “authentieker”. Hij vindt het moeilijk om te omschrijven, “maar er zit volgens hem echt een verschil in hoor, tussen Indonesisch en Indisch”.

Respondent IC2 zegt dat er een goede verstandhouding is tussen Indo's en Indonesiërs. Zij baseert zich op een gedeelde geschiedenis, een gedeelde achtergrond tussen de Indo's en de Indonesiërs. Zij denkt dat deze gedeelde achtergrond ervoor zorgt dat er geen "wrang" is tussen Indo's en Indonesiërs.

Onderling zie je dat wel

Respondent IC1 verwijst naar de Molukse afkomst van zijn moeder. Respondent IC1 beschrijft dat zijn moeder "wel benadrukte dat we natuurlijk anders zijn. Ja, ze probeerde ons wel een beetje gewoon Indonesisch op te voeden. Maar ja, het Molukse aspect dat je trots moet zijn en zo op wie je bent, dat is voor haar niet zo heel relevant, want ze was best wel jong toen ze hiernaartoe kwam". Respondent IC1 beschrijft dat zijn moeder haarzelf vooral ziet als Indonesisch, en dat buitenstaanders de verschillen vaak niet zien:

"Want ze gaat ook heel veel om met bijvoorbeeld Chinees-Indonesiërs om, gewoon Javaanse mensen niet alleen met Molukkers. Daar ben ik wel blij om hoor, dat ik van haar niet dat hele nauwe beeld heb gekregen en dat zie ik bij andere mensen wel. Dan gaan ze alleen met Molukkers om, dat vind ik niet goed. Maar ik zie ook wel verschil tussen ja Molukkers of Indo-Indonesiërs, of Javaanse Surinamers. Het is, soms, een goede vriend zit nu een paar weken in Indonesië, maar ik heb het weleens met hem erover. Er zit toch wel verschil in, in gedrag, in mentaliteit. Vaak zien buitenstaanders dat niet, maar ja onderling zie je dat wel".

Respondent IC9 verwijst naar verschillende bevolkingsgroepen binnen Indonesië, maar hij verwijst ook naar het feit dat Indonesië één land is, eenheid in verscheidenheid dus:

"Omdat ik volgens Indonesische begrippen gemengd ben, ik ben half Javaans half Menadonees, dus dan heb je altijd karakteristieken van Menadonezen en van de Javanen. Dat komt wel voor, dat is typisch Javaans of dat is typisch je opa of whatever; de Indonesiërs zien [dat]. Het is wel één land, maar typische dingen die Menadonezen doen, ze kunnen goed lachen, wat Javanen doen, enzovoort. Iedere bevolkingsgroep, eiland, heeft zo wel zijn eigen karakteristieken. En dat komt dan naar voren in je eigen karakter en als dat toevallig naar voren komt dan wordt dat altijd benadrukt door je ouders".

Vroeger gingen moslims en christenen beter met elkaar om in Indonesië

Respondent IC5 herinnert zich dat moslims en christenen vroeger beter met elkaar omgingen in Indonesië, maar ze voegt daar aan toe dat "toen we daar waren, waren we nog geen volwassenen, dus we zijn nog niet geconfronteerd met zulke dingen. Dus we leven gewoon naast moslims, zelfs de moskee, tenminste bij mij in de straat, die ligt gewoon recht tegenover de katholieke kerk, en ook naast de protestantse kerk, dus het is gewoon, ja gewoon normaal". Respondent IC5 doet een beroep op

herinnering om een transformatie te beschrijven in het samenleven van moslims en christenen in Indonesië voeger en nu. “En dat schrikt hier ook, als je dus de gebeurtenissen ziet, wat daar allemaal gebeurt, dan is het niet goed hè, dat is echt niet goed, wat de laatste paar jaren daar allemaal niet gebeurd is, ik ben eh, pessimistisch eigenlijk”.

Respondent IC14 verwijst naar het verschil in opleiding tussen de eerste generatie Turken en Marokkanen die als gastarbeiders naar Nederland kwamen en de eerste generatie Indonesiërs die naar Nederland kwamen en die een “bepaalde opleiding” hadden:

“Kijk de Turken en Marokkanen maar zeker in de eerste generatie zijn natuurlijk gastarbeiders. En de Indonesiërs die hier kwamen, die waren geen gastarbeiders, die hebben, ja toch een bepaald niveau opleiding, en dat maakt geloof ik een verschil, een groot verschil denk ik want je kunt ook zien de tweede, derde generatie Turken en Marokkanen, die kunnen zich ook goed hier aanpassen en die hebben ook goeie opleiding hier gehad, die hebben ook goeie positie tot minister toe, tot aan burgemeester. Dus ja ik denk dat die groep, die zal geen last veroorzaken in Nederland, maar met name juist misschien van de eerste generatie of in ieder geval van de eerste generatie gastarbeiders die hier naar toe komen en zeker in Europa is natuurlijk heel makkelijk om hiernaartoe te rijden, vanuit Indonesië is dat wat lastiger [gelach], dus ja dan heb je natuurlijk ook weer een andere groep waar ze problemen hebben met de integratie, zeg maar met aanpassen aan de Nederlandse samenleving en dat wordt wel uitvergroot nu vaak. En dat laat je zien, dat hoor je het meest, terwijl de andere Turken goeie, nou laat ik het zo zeggen goeie Turken en Marokkanen, die hoor je niet”.

En deze respondent (IC14) doet een beroep op participatie in de politiek om te laten zien “dat Turken en Marokkanen [het] beter doen dan bijvoorbeeld de Indonesiërs”

“Toch heb je overal, zelfs als je kijkt naar de participatie van migranten, dan vind ik eigenlijk juist dat de Turken en Marokkanen [het] beter doen dan bijvoorbeeld de Indonesiërs, want hoeveel Indonesiërs heb je in de politiek bijvoorbeeld? Bijna niemand, of tenminste, geen één zover ik weet. Ministers, eh staatssecretarissen nou niet, maar Marokkanen, Turken, Surinamers die hebben al in verschillende sociale lagen ehm, maar wij eigenlijk niet, Indonesiërs nog niet, laat ik het zo zeggen”.

Groepsverband

Respondent IC11 doet een beroep op de situatie in Culemborg, waar rond de jaarwisseling van 2010 problemen waren tussen Marokkanen en Molukkers.⁴²

⁴² Zie verder van Hulst en Siesling 2011.

“Ehm, ja ik weet niet precies hoe dat allemaal zit maar het is gewoon als je eenmaal in de groep zit, dan eh, gaan ze voor elkaar door het vuur ja en dan als je een andere groep hebt ja, zij doen precies hetzelfde en dan kan het weleens botsen onderling. (...) Ja wat dat betreft ze zijn wel altijd echt in groepsverband dan staan ze d'r wel. Ze deinzen niet eh, 't zijn, over het algemeen zijn Molukse jongeren gezellig, ze houden van feesten en [ze zijn] ja gewoon heel amicaal. Maar aan de andere kant als er wat is, als er problemen zijn of zo, dan kan je ze liever niet tegenkomen. En ja Marokkanen bijvoorbeeld, dat is ook zo'n groep weet je wel, die ook niet snel achteruitdeinst en die twee groepen als die tegenover elkaar staan dan wordt het heftig net als in Culemborg”.

De respondent verwijst vier keer naar het groepsgevoel onder Molukkers (overwording).

3. Analyse van discours als sociale praktijk

De derde stap is de analyse van discours als sociale praktijk, dat wil zeggen, van de sociocognitieve effecten van tekst. Als participanten een beroep doen op hun mentale modellen worden ze gereproduceerd (Fairclough 2011: 135). Maar ze kunnen ook opnieuw worden geïnterpreteerd en bijgevolg getransformeerd. Dus sociale effecten worden bewerkt door middel van reproductie of transformatie van mentale modellen. Analytische vragen hier zijn: Hoe positioneren Indonesische christenen zich als persoon? Als gelovige? Als burger? Hoe identificeren zij zich in relatie tot anderen?

3.1 Microniveau van discours

Op het individueel (micro) niveau van discours analyseren we hoe Indonesische christenen zichzelf als individuele persoon identificeren en positioneren in relatie tot anderen, hun transformatieproces en eventuele ideologische agenda. De analytische vraag in deze fase is: hoe identificeren en positioneren Indonesische christenen zichzelf als individuele persoon?

Als familie

Respondent IC8 heeft de gedrags- en omgangsregels met betrekking tot de omgang van moslims en christenen zoals ze die vanuit Indonesië kende gereproduceerd in Nederland. “Ik heb [ze] niet met woorden, maar met daden, met dagelijkse omgang, aan hun [haar kinderen] laten zien”. Ze (IC8) zegt,

“Ja, kijk mijn kinderen, en de kinderen van onze groep, ze hebben ook een heel hechte band, bijvoorbeeld [met de kinderen van] van respondent IM5

(Indonesische moslim) en die andere collega's⁴³, hun kinderen die hebben nu een onderlinge groep zoals wij. Dus ze zeggen ook 'mijn neef', 'mijn nicht' terwijl wij helemaal geen familieband hebben, maar ze zien elkaar als een familie weer dus ja, die omgang tussen christen en moslim die gaat vanzelf voor die kinderen". "Ze vieren Kerst, ze vieren Suikerfeest ja".

Deze respondent (IC8) positioneert haarzelf en haar kinderen als leden van een groep, van een familie. Zij identificeren zichzelf en anderen, ongeacht of die moslim of christen zijn, als "neef" en "nicht" terwijl ze geen familie van elkaar zijn. Zij identificeren de onderlinge band als hecht.

Ik voel me soms helemaal niet Nederlands

Respondent IC1 identificeert zich enerzijds niet als Nederlander als hij zegt dat hij zich "soms helemaal niet Nederlands voelt". Tijdens zijn studietijd, toen hij vooral contact had met Nederlanders, miste hij (IC1) het contact met Indonesische kennissen of vrienden. Hij (IC1) positioneert zich duidelijk anders dan anderen. Hij weet niet of hij dit moet toekennen aan zijn karakter, "waar ik mee geboren ben, of dat dat komt door de culturele opvoeding, de omgeving waar ik ben opgegroeid".

Anderzijds positioneert deze respondent (IC1) zichzelf wel als Nederlander, "maar meer in een soort marge of zo". In Indonesië wordt hij "Belanda Hitam, zwarte Nederlander" genoemd. "Ik snap ook wel, ik weet natuurlijk ook wel heel goed dat als ik daar ben, dat ik daar ook weer het buitenbeentje ben".

Gevraagd naar zijn relatie met Indonesië positioneert respondent IC11 zichzelf als volgt: "Ik heb, als ik voor mezelf spreek, ik ben wel hier opgegroeid, [ik ben] hier geboren en alles en gewoon naar school geweest en [ik heb hier] gestudeerd. Maar als ik naar Indonesië ga dan, als ik daar aankom op het vliegveld, dan voel ik me al thuis. En dan heb ik toch iets van ja dat is toch wel mijn tweede thuis terwijl ze me daar eigenlijk wel zien als Nederlander. En hier word je soms gezien als Indonesiër".

Respondent IC3 zegt, "Ik voel me nog steeds gewoon Indonesiër, maar ik voel me hier thuis en ik voel dat ik hier geaccepteerd word, niet (alleen) door mijn burens, maar ook in mijn werk word ik gewoon geaccepteerd zoals ik ben, als Indonesiër. Ze weten dat ik Indonesiër ben en ze weten dat ik nog een Indonesisch paspoort heb". Deze respondent positioneert zichzelf, en wordt door anderen, gepositioneerd als Indonesiër.

Respondent IC2 positioneert zichzelf als Indonesisch, net zoals haar ouders, maar ze identificeert wel een verschil in het "Indonesisch voelen". Haar ouders zijn eerste generatie migranten en zij is een tweede generatie migrant: "Ik denk dat ik me

⁴³ IC8 en IM5 maken ook deel uit van een groep Indonesische verpleegkundigen die in de jaren negentig van de vorige eeuw in Nederland is komen wonen. Zoals we eerder schreven (n. 35), van de 'Nurses Association' zijn zowel moslims als christenen lid.

misschien wat meer Indonesisch voel dan Nederlands. Ja, ik denk, ik zou, ik kan me nooit voelen zoals mijn ouders zich voelen denk ik, want zij kennen het echte Indonesië, zoals waar zij geboren zijn en ik ken het Indonesië van de vakanties en van de verhalen en van de familie die daar woont. Maar ik denk dat ik mezelf meer Indonesisch voel dan Nederlands. Maar er zit zeker wel een Nederlands stuk in mij, ja dat is zeker niet te ontkennen denk ik”. Respondent IC2 neemt meerdere subject posities / Ik-posities in.

Respondent IC6 identificeert zichzelf vooral als Nederlander. “Ik ben afgestudeerd hier, [ik heb] gewerkt hier, [ik ben] gepensioneerd hier”. Respondent IC5 zegt dat als je over status spreekt dat zij dan Nederlander is, dat is haar “officiële status, maar ja, we zijn geboren in Indonesië. Maar als je vraagt wie ik ben, ja ik ben een Nederlander, officieel natuurlijk”. Respondent IC5 positioneert haarzelf aan de ene kant als Nederlander, maar zwakt dit daarna af door weer te wijzen op het feit dat dit haar officiële status betreft.

Respondent IC13 positioneert zichzelf als buitenlander. “Wij als buitenlanders die hier gekomen zijn, [als] wij komen bij iemand, [dan] moeten wij ook accepteren de regel van het huis en niet onze regel meenemen naar hier. Ja, want wij hebben onze cultuur, ons dagelijks leven wat wij zijn gewend, maar regel is regel gewoon, en dat moet je accepteren”.

Molukkers in Nederland

Respondent IC11 heeft Moluks bloed (zijn opa is Moluks), maar identificeert zichzelf “gewoon als een Indonesiër”. Hij (respondent IC11) vertelt dat hij door de jaren heen wel geleerd heeft dat Molukkers “echt hun eigen identiteit hebben en, het Indonesisch zijn, dat is ook een identiteit op zich. Ze hebben allebei een beetje een andere geschiedenis waardoor ze eigenlijk ja een, eigen identiteit hebben”.

Respondent IC10, de echtgenote van respondent IC11, is Indonesisch en heeft van haar ouders niets meegekregen van het verschil tussen Indonesiërs en Molukkers. “Ik ken vooral de Indonesische geschiedenis; in mijn omgeving is iedereen Indonesisch”. Bij Perki komen wel Molukkers, maar “die zijn meer op Indonesië georiënteerd, zeg maar”.

Respondent IC11 verduidelijkt, “Zeg maar, Molukkers uit Jakarta bijvoorbeeld. De Molukkers die ik ken, ja, die kwamen vooral uit de Molukse wijken [in Nederland], dus die waren echt eh best wel Moluks georiënteerd ja”. Respondent IC10 positioneert haar man (respondent IC11) als een Indonesisch georiënteerde Molukker in tegenstelling tot ‘echte’ Molukkers die zij identificeert als “Moluks georiënteerde Molukkers”.

Ik leef hier

Respondent IC13 identificeert taal als een belangrijk aspect om in Nederland te kunnen leven. Ze vertelt dat ze bewust heeft gezorgd dat haar kinderen goed Nederlands leerden spreken. Ze herinnert zich dat ze binnen de Indonesische gemeenschap vaak het commentaar kreeg dat haar kinderen het Indonesisch niet beheersten. Ze zegt dat ze altijd heeft verteld binnen de Indonesische gemeenschap: “Ik leef hier en mijn kinderen zijn hier geboren, en de toekomst van de kinderen ... ik kijk niet naar de andere kant ... die ligt hier. Het is belangrijk voor mij, dat de kinderen de taal [van] hier kennen ... Voor mij is het misschien te laat, maar voor de kinderen niet. Daarom, zo zei ik, de Nederlandse taal is belangrijk volgens mij voor die kinderen. Ik zeg, dat is die toekomst van hun, een andere taal kunnen ze altijd leren, zo zei ik. Maar hun studeren, werken allemaal hier”.

3.2 Mesoniveau van discours

Op institutioneel niveau van discours analyseren we hoe Indonesische christenen zichzelf identificeren en positioneren als gelovige van het christendom, mede in relatie tot anderen, hun transformatieproces en eventuele ideologische agenda. De analytische vraag in deze fase is: hoe identificeren en positioneren Indonesische christenen zichzelf als aanhanger van het christendom?

Cultureel christen en moslim

Respondent IC1 maakt een verschil tussen mensen die een bewuste keuze maken voor het geloof en mensen voor wie geloof “een cultureel ding” is. “Bij andere islamitische jongens is het meer een soort labeltje geworden”. Hij (IC1) zegt:

“Ja, laten we zeggen, ik heb een paar echte vrienden en een heleboel jongens ken ik van gezicht, en ik weet ook wel dat de meesten, vind ik dan, niet heel echt duidelijk bezig zijn met hun religieuze opvoeding of zo, dat geldt niet alleen voor moslims maar ook voor christenen hoor, het is niet zo dat alleen moslims slecht, nou goed ik zeg het verkeerd, maar ook jongens die zeggen dat ze naar de kerk gaan en die zeggen dat ze christen zijn, dat zeggen ze, maar het is een secundair aspect zeg maar. Ik kan het ook fout hebben, maar als ik [het] zo zie, dan is het voor mij best wel duidelijk afwezig”.

Hij herhaalt nog een keer, “en ja wat ik bij heel veel andere mensen zie is dat ze wel zeggen dat ze moslim zijn of dat ze christen zijn, maar het is gewoon een culturele, een cultureel ding, in plaats van daadwerkelijk een religieus principe van waaruit je leeft”. IC1 reproduceert een onderscheid (classificatie, mentaal model) tussen “cultureel ding” en “religieus principe”.

Mensen zonder kop

Respondent IC13 geeft aan dat zij zich niet laat beïnvloeden door dominees in Indonesië die moslims beschuldigen van allerlei zaken. Ze geeft aan dat ze een filmpje heeft gezien over de Molukken waarin “christenen echt de duivel zijn”. Christenen

bonden mensen aan elkaar midden op straat, overgoten ze met benzine en staken ze aan. Dit was gericht tegen moslims. “En wij praten (hier) over moslims dit en moslims dat. Ik heb ook gezien die moslimmensen wat zij ook hebben gedaan, ook mensen zonder kop en ik denk dat het allemaal duivelswerk is; het is niet christendom, het is niet islam, het is jammer!” Respondent IC13 reproduceert het beeld van strijd tussen moslims en christenen niet, maar ze transformeert het probleem naar een zaak van mensen die niet nadenken “mensen zonder kop” en mensen die hun gezond verstand gebruiken.

Respondent IC12 voegt toe dat de saamhorigheid voor de onlusten “heel erg sterk” was. “Ik bedoel een kerk en een moskee stonden naast elkaar, dus het was geen probleem”.

Respondent IC13 zegt, “Maar op de BBC wordt ook gezegd, wij moeten een voorbeeld nemen aan die moslims en die christenen die samen naast elkaar lopen”. In de media werd voor de onlusten ook het voorbeeld gebruikt dat moslims en christenen op de Molukken wel goed met elkaar samenleefden. Respondent IC13 reproduceert dit beeld.

Desgevraagd positioneert respondent IC4 Indonesische moslims en christenen in Nederland niet als bruggenbouwers tussen verschillende culturen omdat de denkwijze van Marokkaanse en Turkse moslims anders is dan die van Indonesische moslims. Respondent IC6 voegt toe dat het afhangt van de opleiding van de persoon. “Hoe lager de opleiding, hoe gemakkelijker het is om te beïnvloeden. Hoe hoger je opleiding, hoe vaker je eerst je verstand volgt om te bepalen of iets goed of niet goed is”.

Respondent IC8 identificeert verschillen tussen Indonesische moslims in Nederland en in Indonesië. “Ik denk dat de manier van denken van moslims, van Indonesische moslims hier in Nederland, toch weer wat anders is (dan) in vergelijking met Indonesische moslims in Indonesië. Dus ik denk dat hun manier van denken [van de Indonesische moslims in Nederland] een beetje modern, een beetje breder is”.

Respondent IC6 zegt: “Maar volgens mij is onze relatie met islamitische Indonesiërs helemaal geen probleem”. Respondent IC4 en respondent IC5 voegen daaraan toe: “Tenminste hier niet” en “Hier niet”. Als je naar Indonesië gaat, dan wel”. Respondent IC4 haalt aan dat het lastig is voor christenen in Indonesië om een kerk te bouwen. Hij (IC4) positioneert hedendaags Indonesië als problematisch.

Generatieverschil

Respondent IC1 ziet dat “als je jong bent, dan ga je vaak met elkaar om, omdat je dus van die speciale Bijbelstudies hebt of je gaat in het weekend ook vaak met elkaar om. Maar als je ouder wordt, ondanks het feit dat je dezelfde religieuze opvattingen deelt, dan gaat ieder toch zijn eigen pad volgen”. Respondent IC1 ontmoette in zijn jeugd tijdens Bijbelstudies (institutioneel niveau) Indonesische christelijke jongeren,

maar merkt dat naarmate men ouder werd “ieder toch zijn eigen pad gaat volgen” (persoonlijk niveau). Respondent IC1 identificeert een transformatie door generaties heen.

Atheïsme

Respondent IC9 beschrijft dat het in Indonesië strafbaar is om zichzelf te positioneren als atheïst. “In Indonesië mag je alles zijn op het gebied van geloof, behalve atheïst”. Gevraagd of dit ook geldt voor de Indonesiërs in Nederland antwoordt respondent IC9: “Ja en nee. De oudjes zouden er niet tegen kunnen als iemand atheïst is, en er echt voor uit komt, en die scheldt op jouw geloof en op jou. Die [oudjes] gaan denk ik emotioneel reageren. Ik denk de latere generatie heeft zoiets van: whatever, weet je, je doet maar”.

Respondent IC9 identificeert hier een transformatie door de generaties heen. Hij (IC9) zou atheïstische collega's niet aan zijn ouders voorstellen, “Of, [ik zou ze] wel kennis laten maken of zo, toevallig, maar niet zeggen van, ‘eh, hij is atheïst’. Nee dat gaat echt niet, nee”.

Terwijl “de latere generatie” volgens hem (IC9) zoiets heeft van “weet je, je doet maar”, lijken de Turkse en Marokkaanse moslims meer op de Indonesische ouderen.

“Maar ik begrijp dat moslims, dat Marokkaanse moslims, Turkse moslims daar fel op tegen zijn [op atheïsme], of die zullen wel fel reageren. Maar dat komt ook door hun, niet de cultuur van land, maar ook, de cultuur van het geloof in hun land, dat ze dat moeten verdedigen, punt. En als je het met geweld gaat verdedigen dan is het emotie, dan is het onvolwassenheid ... Ja, ik weet niet, ik denk dat de [Turkse, Marokkaanse] jongeren het wel zouden doen [een collega voorstellen als atheïst]. De [Turkse en Marokkaanse] ouderen zouden ook wel reageren, net zoals de Indonesische ouderen. Maar, Indonesische jongeren, nee. Misschien de extremistische [jongeren]; maar ik ken er gewoon geen”.

3.3 Macroniveau van discours

Op het maatschappelijk niveau van discours analyseren we hoe Indonesische christenen zichzelf identificeren en positioneren als burger van de Nederlandse samenleving mede in relatie tot anderen, hun transformatieproces en eventuele ideologische agenda. De analytische vraag in deze fase is: hoe identificeren en positioneren Indonesische christenen zichzelf als burgers van de Nederlandse samenleving?

Nederland is heel erg tolerant

Respondent IC10 positioneert Nederlanders als echt tolerant. Zij vindt dat Nederlanders ondanks de opkomst van de PVV “over het algemeen nog steeds wel echt tolerant” zijn. “Ik denk, de mensen in onze nabije omgeving, mensen op werk en de burens en zo, die zullen niet zo denken van, alleen Nederlanders zijn goed, ik

denk dat ze ook gewoon open minded zijn”. Respondent IC11 is het met zijn vrouw eens “Ja, ja. Ja dat vind ik wel heel erg. Soms zelfs een beetje te misschien. Als je kijkt bijvoorbeeld naar hoeveel er uit is gegeven aan het bouwen van moskeeën, nou dan vind ik dat toch best wel, dat ze wel heel erg tolerant zijn, soms wel een beetje ten koste van hunzelf zeg maar, lijkt wel”.

Respondent IC13 identificeert Nederland ook als een te tolerant land: “Wat ik ook zie, vooral bij de regering dan, die geven alles, die geven. Ik denk gewoon, je moet ook, dit is jouw land; je moet ook zeggen, nee dat kan niet! Bijvoorbeeld als je ziet, ik praat nu over die Turken en Marokkanen, als je ziet bijvoorbeeld in Den Haag, bij Holland Spoor, daar zie je overdag alleen maar mannen. Ja, bijna tachtig procent is man in de winkel of het koffiehuis daar. En die, weet ik veel, wat ze doen. Maar hoe kan dat nou? Waarvan leven ze? Je moet toch werken? Hij, bijvoorbeeld, hij is van de Partij van de Arbeid. Ik ben gewoon van de CDA of van de VVD”.

Respondent IC13 vervolgt, “Bij mij is het principe, als je werkt, krijg je jouw deel, klaar. Ga je niet werken, dan je hoeft je [geen geld] te accepteren van de ander, je hoeft ook niet te bedelen. En je wil meer en meer en dat kan gewoon niet. Dat is niet eerlijk, vind ik. En dat bedoel ik. Ik bedoel, laat die mensen dan ook maar werken. Ik zeg, ja hier zijn sociale voorzieningen heel goed, te goed eigenlijk. En de mensen [klagen] alleen. Ik zeg ook, Nederland is land van klagen alleen. Mensen klagen alleen maar, en klagen en klagen. [Het is] nooit goed en nooit genoeg. Ga je maar naar andere landen, krijg je dat [sociale voorzieningen]? Nee hoor. En dat bedoel ik, je moet ook nee zeggen. Dat kan niet”.

Respondent IC13 positioneert Nederland als een land waar het goed toeven is. Hij zet dit af tegen landen met minder sociale voorzieningen.

Ik pas me gewoon goed aan

Respondent IC1 identificeert zich niet met de uitspraken van Geert Wilders. “Nee, het is niet op mij van toepassing, want ik pas me gewoon goed aan, ik ben gewoon goed aangepast, hij kan niks tegen mij zeggen, helemaal niks, helemaal niks. Ik spreek gewoon Nederlands ik doe niks ..., ik werk, ik betaal belasting, ik doe niks illegaals”.

Wij zitten niet in het spanningsveld

Respondent IC3 reproduceert het beeld dat Indonesische moslims en christenen in Nederland “gelukkig gewoon met elkaar omgingen” toen er conflicten waren in Menado en Ambon kort na de reformatie. De conflicten in Ambon (1999-2004) hadden volgens deze respondent dus geen invloed op het samenleven van moslims en christenen in Nederland.

Het conflict in Indonesië kwam wel dichtbij toen de broer van een voorganger in de kerk “slachtoffer werd van de gevechten”. “Maar het is niet zo dat je ook hier dan merkt dat ook hier de moslims tegenover de christenen komen te staan. Ik denk

eerder dat dan juist hier [men] juist meer elkaar gaat opzoeken”. Respondent IC2 zegt dat Indonesiërs in Nederland “een beetje het nuchtere van Holland meekrijgen”. “Wij zitten niet in het spanningsveld”.

Klik

Tijdens het interview met respondent IC12 en IC13, die beiden Perki lid zijn, blijkt dat zij respondent IC4 en IC5, twee katholieke respondenten, kennen van dansles. Respondent IC12 zegt over Indonesiërs in Nederland “Dat is wel zo, ze zoeken elkaar wel op”. Men gaat met elkaar om als Indonesiërs, “dat is wel heel sterk. Christen, moslim, dat maakt niet uit. Moluks, Javaans. Voor ons maakt het niet uit”, aldus respondent IC13. “Ja want de meeste goeie vriendinnen van mij zijn allemaal moslim”. Toen respondent IC13 in Nederland kwam wonen werd ze door Indonesiërs in Nederland herkend en aangesproken, er was sprake van een “klik”.

Respondent IC14 vertelt: “Nou zelfs voor bepaalde rassen heb je hier [in Nederland] een vereniging”. Respondent IC12 voegt toe “Dus bijvoorbeeld voor de mensen uit Sumatra, dus Batak bijvoorbeeld, [daarvoor] heb je dan een grote vereniging, van de Chinese afkomst”.

Je bent toch een beetje teleurgesteld eigenlijk in wat er daar dus allemaal gebeurt

Respondent IC4 reproduceert het beeld dat gebeurtenissen in Indonesië geen invloed hebben op de Indonesiërs in Nederland. “Maar je voelt je, je bent toch een beetje teleurgesteld eigenlijk, in wat er daar dus allemaal gebeurt”. Respondent IC4 beschrijft dat “als je dus de ontwikkelingen ziet, de laatste tijd, niet alleen maar van Indonesische moslims, maar ik bedoel van al de groepen ook, van Arabische moslims en al die dingen, dan zie je ook een beetje, de toename laten we zeggen om, om, om die invloed van die moslims groter te maken. Ja dat zie je dus ook in Europa, laten we zeggen. Als je die ontwikkeling ziet, dan zie je het scherp. Ze [moslims] zijn klaar om dat uit te breiden, hier in Europa. En daar ben ik bang voor”. Respondent IC4 denkt dat “in de hele wereld” (macroniveau van discours) de islam een agressieve religie is. Maar hij kan zich aan de andere kant niet voorstellen dat Indonesische moslims en christenen in Nederland geen gezamenlijk feest meer vieren met kerst en het einde van de Ramadan (interpersoonlijk niveau).

Respondent IC9 denkt niet dat de veranderde verhouding tussen moslims en christenen in Indonesië invloed heeft op hoe Indonesische moslims en christenen in Nederland met elkaar omgaan: “Vriendschappen die ik nu heb, en twintig jaar geleden, die zijn nog steeds hetzelfde, omdat het daar is dan, logischerwijs zou het hier dan afstandelijker moeten zijn, maar nee ik ga nog steeds met hun naar de film, ik ga nog steeds met hun uit eten eh, kijk oké geen varkensvlees, oké dat is niet erg, sushi is ook lekker. Elkaar bezoeken op Suikerfeest, Kerst en dat soort dingen, dat gaat gewoon door, dat stopt niet, ook al is het daar [in Indonesië] verhard”.

Buitenlanders discrimineren

Respondent IC11 vindt dat “de buitenlanders” in Nederland nog wel meer discrimineren dan de Nederlanders dat doen. Gevraagd of Indonesiërs in Nederland iets zouden kunnen doen aan het feit dat migranten negatief over Nederlanders praten antwoordt respondent IC10: “Ja maar zou jij, als je iemand zo hoort praten, zou je dan zeggen: maar we wonen wel in Nederland en zij [Nederlanders] zijn wel goed genoeg om ons in hun land op te nemen?” Respondent IC10 vindt het moeilijk om zich uit te spreken.

Ambassade

Respondent IC9 identificeert de rol van de Indonesische ambassade in Den Haag als bemiddelend. Als er problemen zijn tussen moslims en christenen op de Molukken en dat levert spanningen op in Nederland, dan probeert de ambassade te bemiddelen. Respondent IC9 vertelt wel dat dit gevoelig ligt omdat de Indonesische ambassade gezien wordt als een overwegend islamitische organisatie “dus dan komt het ook niet helemaal tot zijn recht. Maar dat is wel de rol van een ambassade”.

Meerdere respondenten reproduceren het beeld van de ambassade als een organisatie die er is voor alle Indonesiërs in Nederland. De ambassade organiseert feesten met Kerst, het einde van de Ramadan en Onafhankelijkheidsdag, waarvoor de hele Indonesische gemeenschap in Nederland wordt uitgenodigd.

Ook respondent IC10 identificeert een rol voor de Indonesische ambassade in Nederland. “Want die ambassade daar, de Indonesische ambassade bedoel ik, die bemoeit zich ook met onze dingen”. De ambassade heeft Perki willen steunen bij het verkrijgen van een eigen kerkgebouw. De ambassade ondersteunt ook de activiteiten van de PPI.

Streng

Respondent IC3 vertelt dat haar Indonesische moslimvriendinnen in de loop der jaren “strenger” zijn geworden. Ze beschrijft dat er een transformatie heeft plaatsgevonden:

“Vroeger gebruikten mijn vriendinnen ook geen hoofddoeken en nu op eens wel, zelfs mijn vrienden die in Indonesië wonen. Vroeger mochten wij gewoon zo, krullen, netjes krullen, en nu, nee. Bijna iedereen draagt een hoofddoek, dus het is anders”.

Een groep in een groep

Respondent IC1 positioneert Javaanse Surinamers als Surinamers en niet als Indonesiërs. Er is “een soort verschil, qua karakter, ook wel qua uiterlijk natuurlijk”. Hij (IC1) zegt:

“De Javaanse Surinamers die ik ken, die zijn toch wat, die hebben toch wel wat, vind ik, en dat is geen feit, maar toch wel wat, wat meer soort Surinaamse mentaliteit dan echt de Indonesische mentaliteit. Dus het ligt wel tegen elkaar aan, maar het is niet gelijk aan, zeg maar, dus ik denk dat, maar goed dat is natuurlijk wel een heel ander verhaal van hun ook he, zij zijn eigenlijk een groep in een groep”.

Contacten tussen Indonesiërs en Indo's

Respondent IC2 zegt dat er een goede verstandhouding is tussen Indo's en Indonesiërs. Zij reproduceert het beeld van een gedeelde geschiedenis, een gedeelde achtergrond tussen de Indo's en de Indonesiërs. Zij denkt dat deze gedeelde achtergrond ervoor zorgt dat er geen “wrang” is tussen Indo's en Indonesiërs. Respondent IC3 weet wel dat Indo's het moeilijk hebben gehad omdat zij in Indonesië werden gezien als Nederlanders, maar toen ze naar Nederland kwamen werden ze gezien als Indonesiërs en uitgemaakt voor “pinda's”. “Dus ze hebben het wel veel moeilijker denk ik dan wij echte Indonesiërs”. Ze positioneert zichzelf als “echte Indonesiër” en positioneert Indo's daarmee als geen echte Indonesiërs. Ze beschrijft dat zij in haar kennissenkring “natuurlijk” wel een aantal Indo's heeft en dat die relatie probleemloos is. Ze verwijst naar het feit dat de Indo's die zij kent “alweer van de tweede generatie zijn” en dat het “misschien al te ver [te lang geleden] is”.

Het religieuze wordt minder belangrijk

Respondent IC1 denkt dat als mensen van dezelfde etnische groep of met dezelfde religieuze binding met elkaar omgaan “dat het religieuze aspect een beetje naar de achtergrond wordt gedrukt. Ik denk meer dat er andere overeenkomsten zijn die ze in elkaar zien en dat die belangrijker zijn bijvoorbeeld dezelfde muzieksmaak, dezelfde keuze wat betreft, ja gewoon persoonlijke instelling. Maar ik denk dat dit religieuze wat minder belangrijk wordt”.

Respondent IC1 reproduceert het beeld dat etniciteit en religie factoren zijn die bepalen met wie men omgaat, maar hij nuanceert dit beeld ook door te zeggen dat men binnen deze verbanden op zoek gaat naar mensen met “andere overeenkomsten”.

Minderheid

Respondent IC15 vertelt dat Indonesische christenen in Indonesië een minderheid zijn. Als Indonesische christenen naar Nederland komen zijn ze al gewend om deel uit te maken van een minderheid. In Indonesië was men een minderheid omdat men christen was; in Nederland is men minderheid omdat men Indonesiër is. “Wij zijn al gewend om ons aan te passen aan een ander geloof”.

Ook respondent IC4 identificeert een verschil tussen christen zijn in Nederland en in Indonesië. Met Kerst wordt er in de Indonesische ambassade een viering georganiseerd voor alle christelijke Indonesiërs in Nederland, protestants en

katholiek gemengd. Naar de viering komen geen Indonesische moslims, maar naar het feest dat de ambassade ter gelegenheid van Kerst organiseert wel. Om het einde van de Ramadan te vieren organiseert de ambassade ook een feest waar zowel Indonesische moslims als christenen naartoe gaan. Ook organiseert de ambassade de Pasar Indonesia, volgens IC4 een “Indonesisch volksfeest”. Respondent IC6 zegt: “Dan komen er ook verschillende groepen”.

Deze respondent (IC6) vertelt dat hij persoonlijk geen problemen heeft met islamitische mensen (microniveau). Respondent IC4 is het daar mee eens, maar hij voegt eraan toe dat als je als christen in Indonesië in een dorp woont met overwegend moslims dat je “dan wel een probleem hebt, omdat je dan niet vrij kunt spreken”. Respondent IC4 identificeert dus een verschil tussen zijn ervaringen als christen in Nederland en hoe het als christen is te leven te midden van een islamitische meerderheid in Indonesië.

Respondent IC8 identificeert dat er “ook Indonesische mensen die echt fanatiek zijn”. Ze beschrijft dat in Indonesië christenen meer angst kennen omdat zij in overwegend islamitische gebieden wonen. “Ik denk [niet] dat die religie de band tussen moslims en christenen verstoort, [maar] de angst. Niet dat andere geloof, maar meer de angst. Ja”. Respondent IC8 vertelt dat Indonesische christenen zich in Nederland veilig voelen, dat ze geen angst hebben om hier openlijk christen te zijn, maar dat ze in Indonesië wel angst hebben. Respondent IC8 identificeert dus wat dit punt betreft verschillen tussen Indonesië en Nederland.

Ook respondent IC9 positioneert zichzelf als Indonesische christen in Nederland in termen van meerderheid en minderheid: “In Indonesië zijn wij de minderheid qua geloof en hier zijn we qua geloof wel de meerderheid, maar qua etniciteit zijn we weer de minderheid”.

Een andere respondent (IC13) identificeert ook dat in Indonesië de moslims de meerderheid vormen en de christenen een minderheid. Hij concludeert hieruit: “Dus wij moeten [ons] gewoon ook aanpassen aan hun; daarom toen wij hier kwamen, [waren] wij al gewend om [ons] aan te aanpassen aan een ander geloof”.

Nederlandse mentaliteit

Respondent IC1 identificeert een verschil tussen hem en een andere Indonesische jongen: “maar die ouders van hem die zijn toen ze heel klein waren al naar Nederland gekomen toen ze vijf of zes jaar waren. Dus die jongen is, die ouders hebben eigenlijk ook een hele Nederlandse mentaliteit meegekregen eigenlijk en hij heeft dan ook een hele Nederlandse mentaliteit eigenlijk. Hij lijkt heel veel op mij, qua uiterlijk, maar vanbinnen is hij heel anders, maar hij is ook christen. Ehm, maar hij gaat toch wat meer met Nederlandse mensen om”. Respondent IC1 positioneert zijn vriend als iemand met een “Nederlandse mentaliteit”, en “heel anders” dan hemzelf. Daarmee positioneert hij zichzelf impliciet als iemand die geen Nederlandse mentaliteit heeft.

Band met Indonesië

Respondent IC15 geeft aan intensieve contacten te hebben met Indonesië. Deze contacten komen voort uit een stichting die hij heeft opgericht. Deze stichting verzamelt geld in Nederland waarmee hij het mogelijk maakt dat kinderen in Surakarta naar school gaan. “Deze stichting helpt niet specifiek alleen maar christenen, maar ook de moslims, enzovoorts”. Deze respondent benadrukt dat hij vanuit het christendom heeft meegekregen dat hij voor anderen moet zorgen, zonder onderscheid te maken. Hij benadrukt dat hij geen zieltjes wil winnen. “We doen het niet zodat mensen christen worden”.

Conclusie en discussie

Antwoord gevend op de hoofdvragen van dit onderzoek, 1) hoe gaan christenmigranten en moslimmigranten uit hetzelfde land van herkomst in Nederland met elkaar om; 2) wat is hun bijdrage aan het debat over de multiculturele samenleving; en 3) wat kunnen Nederlanders volgens hen leren in het kader van hun omgekeerde missie, kunnen we met betrekking tot de Indonesische christenen het volgende concluderen:

De omgang tussen Indonesische christenen en Indonesische moslims in Nederland is over het algemeen goed. Kenmerkend voor de Indonesische christenen is het minderheid zijn. Volgens hen waren christenen in Indonesië een minderheid, dus ze waren al gewend om met anderen om te gaan en zich aan te passen. Die omgang is gebaseerd op een ongeschreven regel van tolerantie, die min of meer vanzelfsprekend is. Er wordt niet veel over gepraat, want “die is [er] gewoon”. Van de andere kant wordt er niet veel over gepraat omdat het “een beetje erg gevoelig ligt”. Er zijn spanningen tussen christenen en moslims in Indonesië, en ook in Nederland neemt het benadrukken van religieuze identiteit toe, ten koste van nationale identiteit. De omgang tussen Indonesische christenen en Indonesische moslims in Nederland kan gekarakteriseerd worden met de Indonesische filosofie van “eenheid in verscheidenheid,” het broze evenwicht waarin nu eens de nadruk ligt op eenheid en dan weer op verscheidenheid.

Antwoord gevend op de (sub)vraag of Indonesische christenen de nationale identiteit van hun land van afkomst benadrukken om daarmee de omgang tussen Indonesische christenen en Indonesische moslims te bevorderen of dat ze juist hun religieuze identiteit benadrukken, of de nationale identiteit van het land van aankomst, kunnen we concluderen dat de meeste respondenten zeggen dat ze er ergens tussenin zitten, afhankelijk van de context, half - half. Ofschoon sommigen de Nederlandse nationaliteit hebben, benadrukken de meesten hun Indonesische afkomst en geven deze als reden om bijvoorbeeld lid te zijn van een Indonesische kerk of deel te nemen aan Indonesische manifestaties, het Indonesisch zijn is “een gevoel”. Maar velen benadrukken ook hun religieuze, christelijke identiteit, om hun inculturatie in

Nederland te bevorderen. In Nederland is, of minstens was, christendom immers de religie van de meerderheid, en dat hielp bij het zich vestigen in Nederland.

Antwoord gevend op de vraag, wat is de bijdrage van Indonesische christenen aan het debat over de multiculturele samenleving in Nederland, valt op dat de Indonesische christenen nogal stil zijn in dat debat. Zij laten hun stem niet horen. Volgens een Indonesische christen hoort dit bij de Aziatische cultuur. De Aziatische cultuur is “natuurlijk een beetje niet zo direct is als de westerse cultuur”. Maar de terughoudendheid heeft ook te maken met de politieke situatie in Indonesië, toen Indonesië niet echt een vrij en democratisch land was, “je bemoeit je eigenlijk niet met de politiek misschien en daarom heb je ook hier ook niet de drang om [je] ermee te bemoeien”. Sommige respondenten benadrukken dat Indonesiërs een voorbeeld zouden moeten nemen aan de Surinamers, Turken en Marokkanen die wel zichtbaar zijn in de Nederlandse samenleving door politiek actief te zijn of zich in de media manifesteren.

Een bijdrage aan het debat over de multiculturele samenleving van de Indonesische christenen lijkt te zijn “Over het algemeen zijn Nederlanders nog steeds wel echt tolerant”. Sommige Indonesische christenen vinden Nederlanders zelfs te tolerant. Indonesische christenen zijn gewend om in Indonesië qua geloof een minderheid te zijn en zij vinden dat moslims in Nederland goed gefaciliteerd worden. Zij stellen dat zij als religieuze minderheid in Indonesië niet zoveel vrijheid hebben.

Antwoord gevend op de (sub)vragen wat ze zich herinneren van het land van herkomst, of en hoe de herinnering aan het land van herkomst wordt doorgegeven, en of conflicten in het land van herkomst een rol spelen [relatie met hoofdvraag: naarmate ze meer met hun hoofd in Indonesië leven zullen ze minder geneigd zijn een bijdrage aan de Nederlandse samenleving te leven] kunnen we stellen dat herinneringen aan en ervaringen met het land van herkomst een rol spelen in hoe men in Nederland in het leven staat. De herinneringen aan goede contacten tussen moslims en christenen in Indonesië worden gekoesterd (“de kerk en de moskee stonden er naast elkaar”) en ervaringen met discriminatie van christenen in Indonesië nu (“in Indonesië kun je geen kerk bouwen”) doen hun de tolerantie in Nederland waarderen. Daarin zit iets ambivalents. Enerzijds zijn ze negatief over het verlies van geloof in Nederland, anderzijds waarderen ze de tolerantie en vrijheid van godsdienst in Nederland, waardoor men openlijk christen kan zijn, maar dus ook de vrijheid om geen godsdienst te hebben.

Wat kunnen Nederlanders volgens Indonesische christenen leren van hen? Over het algemeen vinden Indonesische christenen Nederlanders nog steeds echt tolerant. Sommige Indonesische christenen vinden Nederlanders zelfs te tolerant. Want, in Indonesië kun je moeilijk een nieuwe kerk bouwen. Maar in Nederland kun je zonder problemen een moskee bouwen. En Marokkanen en Turken moeten zich beter aanpassen aan Nederland. Daarom is volgens een van hen Wilders goed voor Nederland,

omdat hij opkomt voor de Nederlandse normen en waarden, waar je volgens de Indonesische christenen als “gast” aan te houden hebt. Als “gast” moet je niet de regels van het huis willen veranderen.

De Indonesische christenen benadrukken dat zij als Indonesiërs – in tegenstelling tot Nederlanders – veel ervaring hebben met moslims en dat het beeld dat veel Nederlanders over moslims hebben te negatief is. Alleen de “extreme” moslims halen het nieuws, terwijl de gemiddelde buurman een “gewone” moslim is. Er is een duidelijk verschil is tussen “gewone” en “extreme” moslims, en extremisme is niet normaal.

Hoofdstuk 4: Surinaamse Moslims in Nederland

Dit hoofdstuk belicht de gemeenschap van Surinaamse moslims in Nederland. Dit hoofdstuk is gebaseerd op diepte-interviews met vijftien personen uit de Surinaamse islamitische gemeenschap in Den Haag. De gesprekken vonden plaats in de periode van mei 2011 tot en met maart 2013 en werden gevoerd aan de hand van een topic lijst (zie Bijlage 2) waarin de positionering en zelfdefinitie van Surinaamse moslims in Nederland centraal stond. Het betreft hier kwalitatief onderzoek. Via het Nijmeegs Instituut voor Missiewetenschappen werden de eerste contacten gelegd met Surinaamse moslims in Nederland. Vervolgens werden de gesprekspartners via de “sneeuwbalmethode” benaderd. Daarbij werd gestreefd naar diversiteit in termen van sekse, leeftijd, migratiegeneratie en geografische binding. Onder de gesprekspartners bevonden zich studenten, werkenden en gepensioneerden. De Surinaamse moslimrespondenten waren voornamelijk Hindoestaans of Javaans.⁴⁴

De Hindoestaanse respondenten bezoeken soennitische of Ahmadiyya-moskeeën. De Javaanse respondenten waren bijna allemaal lid van een Javaanse (moskee)vereniging. Twee respondenten bezoeken niet één vaste moskee. Een aantal respondenten is in de jaren tachtig naar Nederland gekomen, terwijl andere respondenten in de jaren negentig naar Nederland zijn gekomen met de intentie om in Nederland een zekerder bestaan op te bouwen dan in Suriname.⁴⁵

De respondenten SM1 tot en met SM15 zijn Surinaamse moslims die woonachtig zijn in Den Haag en omstreken. De gegevens van alle respondenten en informanten die meegewerkt hebben aan het tot stand komen van dit hoofdstuk over de Surinaamse moslims zijn terug te vinden in tabel 3 en 7 in Bijlage 1.

Van de vijftien respondenten voor de Surinaamse moslimgemeenschap zijn er dertien in Suriname geboren en twee in Nederland. Anders gezegd: er zijn dertien eerste generatie migranten geïnterviewd en twee tweede generatie migranten. Gevraagd hoeveel Surinaamse moslims er volgens respondent SM4 in Nederland zijn antwoordt hij “Schatting; ik denk dat je het gauw over tachtigduizend hebt”.

1. Analyse van discours als linguïstische praktijk

De eerste stap is de analyse van discours als linguïstische praktijk, dat wil zeggen een analyse van de formele kenmerken van de tekst. Fairclough (1992: 73-78) adviseert voor deze stap diverse middelen, maar hier gebruiken we vooral vocabulaire. We letten op het gebruik van bepaalde woorden, op herhaling van (bijna synonieme) woorden of overwording (Fairclough 1992: 193), en herformuleringen (met andere

⁴⁴ Zoals in de inleiding al gezegd is vormen deze Javanen een brugfunctie tussen de Indonesiërs en de Surinamers in deze studie. Ze verwijzen naar de complexe migratiegeschiedenis tijdens de koloniale periode.

⁴⁵ Ten tijde van de onafhankelijkheid van Suriname, gevolgd door de Decembermoorden en de coup van Bouterse, kwamen veel Surinamers naar Nederland (Bosma 2012: 20; Oostindie 2011: 33-36).

woorden, waarbij de betekenis kan veranderen) of rewording (Fairclough 1992: 194). Soms is het handig om te letten op een enkel woord of een in het oog springend sleutelwoord, zegt Fairclough (1992: 185, 186). Een andere focus voor de analyse is alternatieve bewoordingen en hun politieke of ideologische betekenis (Fairclough 1992: 77). Want geen enkel woord is neutraal (Fairclough 1992: 75). In de hiernavolgende analyse maken we een onderscheid tussen diverse niveaus van discours, namelijk micro-, meso- en macroniveau van discours (Fairclough 2001: 20-12) en aspecten van discours, namelijk cognitie, identiteit en relaties (Fairclough 1992: 8, 64).

1.1 Microniveau van discours

Onder het individuele of het inter-persoonlijke (micro) niveau van discours verstaan we het niveau waar mensen vooral voor zichzelf spreken als individuele personen. De analytische vraag in deze fase is: Hoe beschrijven Surinaamse moslims zichzelf als individuele persoon? Wat zeggen ze? Welke woorden gebruiken ze?

Ik spreek mezelf tegen, hè

Gevraagd zichzelf te omschrijven zegt een Surinaamse moslim (SM7), “ik ben natuurlijk moslim, maar ik voel me niet Surinamer, ik voel me geen Surinamer”. Gevraagd, “Je voelt je moslim?”, antwoordt de respondent (SM7), “Nee, ik voel me Nederlander. Ik kom toevallig uit Suriname, maar ik heb nooit een Surinaams paspoort gehad”. En hij vervolgt, “Ik ben gewoon Nederlander. Maar als ik op straat loop, dan weten mensen dat natuurlijk niet. Dan denken ze, hé, allochtoon”.

De respondent gebruikt overwording en rewording om zichzelf als “natuurlijk moslim”, maar vooral als “gewoon Nederlander” te omschrijven. En hij vervolgt, “Wij zijn heel tolerant; wij zijn anders. In Suriname heb ik net gezien ... daar is een kathedraal en een moskee naast mekaar. Moet kunnen, vind ik. Kijk, wij zijn al, [met] wij bedoel ik dan Surinamers, [wij] zijn al, ik spreek mezelf tegen hè? Surinamers zijn al gewend om onder elkaar met verschillende groepen samen te werken”.

De respondent omschrijft verschillende subject posities. Hij zegt eerst, “ik voel me geen Surinamer”, “ik voel me Nederlander”, maar spreekt vervolgens als Surinamer, “Wij zijn heel tolerant”, “[met] wij bedoel ik dan [wij] Surinamers”, “wij zijn al gewend om onder elkaar met verschillende groepen samen te werken”, om dan om dan op te merken “ik spreek mezelf tegen, hè?” Vanuit het perspectief van de Dialogical Self Theory spreekt hij zichzelf niet tegen maar neemt hij verschillende Ik-posities in. Maar hij spreekt wel voor zichzelf als hij zegt, “moet kunnen, vind ik”.

De respondent (SM7) benoemt plaats en tijd door de woorden “daar” en “hier” meerdere keren te contrasteren, en door de toevoeging “net” zegt hij dat samenwerken en samenleven niet alleen in het verleden plaatsvond maar ook nu. “In Suriname heb ik net gezien ... daar is een kathedraal en een moskee naast mekaar. En

hier gaat dat niet lukken Daar zijn ze iets meer gewend. Maar hier, hier wordt het echt niet, hier is [het] ondenkbaar”.

De respondent nuanceert, “Alhoewel, daar heb je ook de splitsing ... maar daar zijn ze iets meer gewend [aan de aanwezigheid van verschillende geloven]. Maar hier, hier ... echt niet”. Verder sprekend over de splitsing hier zegt hij, “het is heel vreemd en heel slecht, [een] heel slechte ontwikkeling”. En het wordt steeds erger”, ook hier weer gebruik makend van overwording. De respondent contrasteert “moet kunnen, vind ik” (de kathedraal en moskee naast elkaar) met “heel slecht, heel slecht” (de splitsing).

Hij geeft het volgende voorbeeld met betrekking tot de splitsing: “Stel dat jij een keertje een uitnodiging geeft aan alle moskeeën van Den Haag. Je nodigt alle bestuursleden uit van alle moskeeën in Den Haag. Ik denk dat de zaal leeg blijft. ... Ik denk dat iedereen die zo’n brief krijgt, waarin staat [dat] alle moskeeën in Den Haag zijn uitgenodigd, dan gaat elk bestuur van de moskee denken van hé, maar als die persoon of als die mensen daar zitten of als die moskee daar zit, dan kom ik niet”.

Ook een andere Surinaamse moslim (SM4) spreekt voor zichzelf als hij zegt, “ik ben tien jaar lang op een madrasa [school] geweest, die mij dus prachtig leerde wat de islam was en hoe je ermee moet omgaan en ik heb geen andere islam gekend dan [die van] de salaam of sjalom, dat betekent vrede”. De respondent combineert een individueel (micro) met een institutioneel (meso) perspectief. “We woonden naast elkaar ... dus alles was multi-etnisch plus nog wat godsdienst bij elkaar”.

Ik heb mezelf wereldburger genoemd

Gevraagd hoe een Javaans-Surinaamse respondent (SM10) haarzelf ziet antwoordt ze: “Ik voel me eigenlijk helemaal niks. Ik voel me echt helemaal nergens bij. Niet in Nederland, niet in Suriname, niet in Indonesië ... Op dit moment kan ik me nog helemaal niet plaatsen en dat heb ik dus al mijn hele leven al weet je? Ik krijg dus van andere mensen te horen: ja, ik ben Marokkaans, ik ben Turks, dat is heel makkelijk. Maar als je Javaans-Surinaams bent en je hebt zelf de cultuur niet meegekregen dan denk je: ja, waar hoor ik bij, weet je? En daar zat ik heel lang mee en uiteindelijk heb ik mezelf wereldburger genoemd en daar ben ik nu nog steeds bij. Ik weet niet hoe ik mezelf moet verwoorden. Want ja, in de islam staat ook van, cultuur maakt niks uit, als je maar religie hebt en dat ben ik nog steeds van mening; ik zeg van ja, het maakt niet uit, ik heb toch niks van onze cultuur mee gekregen. Mijn broers spreken wel de Javaanse taal en mijn neven en zo ook, maar ik ben echt de enige die geen Javaans spreekt”.

Ze vervolgt: “Als ze mij zien denken ze, hmmm, je voornaam is Marieke,⁴⁶ je ziet eruit als een Indonees, je kleedt je als een moslima, ik begrijp het niet, weet je? Ik heb

⁴⁶ Dit is een gefingeerde voornaam in verband met de anonimiteit. De respondent heeft een “Hollandse voornaam”.

dat heel vaak gehoord en dan moet ik me heel vaak verantwoorden lijkt het wel, weet je?”

De Javaans-Surinaamse moslima (SM10) maakt gebruik van overwording om aan te geven dat ze niet weet hoe ze zichzelf moet plaatsen: “Ik voel me eigenlijk helemaal niks. Ik voel me echt helemaal nergens bij”. En: “Op dit moment kan ik me nog helemaal niet plaatsen en later nog een keer: “Ik weet niet hoe ik mezelf moet verwoorden”.

Ze (SM10) maakt ook gebruik van overwording om aan te geven dat ze het lastig vindt dat mensen haar niet kunnen plaatsen: “Ik krijg dus van andere mensen te horen, ja ik ben Marokkaans, ik ben Turks”. Later zegt ze: “Als ze mij zien denken ze, hmmm je voornaam is Marieke, je ziet eruit als een Indonees, je kleedt je als een moslima, ik begrijp het niet weet je?”.

Wij Surinamers hebben geen aanpassingsproblemen

Gevraagd of respondent SM12 zich meer Surinamer of Nederlander voelt antwoordt ze “Ik voel me meer Nederlander”. “Ik kan me wel heel snel aanpassen, ik kan me echt aanpassen aan mijn omgeving, net een kameleon”.

Gevraagd of respondent SM14 en respondent SM15 zichzelf als Surinamer of als Nederlander zien antwoordt een van hen (SM15):

“Kijk, wij hebben, wij Surinamers hebben geen aanpassingsproblemen, als we hier in Nederland zijn, dan zijn we Nederlanders, als we in Suriname zijn dan zijn we [Surinamers]”.

“Wij zijn geboren als Nederlander!”, zegt respondent SM14.

SM15 reageert: “Dus dat heeft te maken met, we hebben geen, we kennen geen taalbarrière, ja, en we hebben ons ook zodanig hebben we ons hier opgebouwd hier in Nederland, dus stel als ik voor een paar jaar weg ga, en ik kom terug, ik kan me snel weer terugvinden in de samenleving, dus die omschakeling kan ik snel maken”.

Respondent SM14 en SM15 spreken hier namens de groep Surinamers als ze zeggen “Wij Surinamers hebben geen aanpassingsproblemen”. Ze spreken over zichzelf zowel als Surinamer als als Nederlander: “Wij zijn geboren als Nederlanders”. Dit ‘wij’ slaat hier op de Surinamers namens wie SM14 en SM15 praten: dus ‘Wij (Surinamers) zijn geboren als Nederlanders”.

Zowel respondent SM12 als respondent SM15 benoemen dat ze zich snel kunnen aanpassen aan ‘hun omgeving’ of aan ‘de samenleving’.

Gewoon mijn vrienden

Gevraagd wie ze onder haar vrienden heeft antwoordt respondent SM12 “natuurlijk Surinaamse moslims, ik heb gewoon Surinamers, maar dan met de Hindoeïstische afkomst; ik heb Turkse vrienden, Marokkaanse vrienden, ik heb ook zelf Nederlandse vrienden gewoon, ja van die Pakistaanse weet je wel, ook Javanen heb ik [onder mijn vrienden] ook. Ehm ja volgens mij is dat het een beetje”. Gevraagd of haar vrienden vooral moslims, christenen of niet-gelovige mensen zijn antwoordt respondent SM12 “Mijn vrienden zijn voornamelijk, ik heb er eigenlijk nog nooit bij stilgestaan, maar volgens mij wel meer niet moslimvrienden dan moslimvrienden. Want ik ben zelf ook heel close met m’n nichtjes en neefjes, maar zij zijn natuurlijk ook gewoon moslim, maar hun zie ik ook als mijn vrienden, ik zie hen niet altijd als mijn neefje of mijn nichtje, ze zijn gewoon mijn vrienden. Maar echt gewoon mijn vrienden die zijn ook wel meer ja hindoeïsme, toch wel, toch wel meer Surinaams, met wie ik echt close ben, maar dan geen moslim”.

Gevraagd of respondent SM4 contacten heeft met Surinaamse christenen antwoordt hij “Toevallig waar ik woon zijn een paar Evangelische Broedergemeente mensen; die groet ik netjes, [we] praten we ook een beetje. Ik heb [daar] geen problemen mee”.

Respondent SM13 vertelt over zijn omgang met Surinaamse christenen: “Of ik omga met Surinaamse christenen? Eh, ik heb ze bijna niet, nee. Ik heb ze niet in mijn vriendenkring, niet dat ik niet zou willen, maar ik heb ze niet”.

1.2 Mesoniveau van discours

Onder het mesoniveau van discours verstaan we het niveau waar geïnterviewden over zichzelf spreken als lid of vertegenwoordiger van culturele of religieuze instituties, of zich juist daartegen afzetten. Het gaat hier dus om het boven-individuele, het gedeelde niveau van spreken. De analytische vragen in deze fase zijn: Hoe beschrijven Surinaamse moslims zich als moslim? Wat zeggen ze? Welke woorden gebruiken ze?

Moslims zijn het minst tolerante mensen

Een respondent (SM7) zegt: “Moslims zijn over het algemeen het minst, dit heb ik niet gezegd hè, haha, moslims zijn over het algemeen het minst tolerante mensen”. En hij vervolgt, “In Saudi-Arabië zou je het niet durven om een kerk te bouwen, bijvoorbeeld. Maar als diezelfde Saudi-Arabiër hier zit, als die Saudi hier zit, dan vragen ze wel aan jou, gemeente mag ik alstublieft een vergunning want ik wil daar een moskee bouwen”.

Diezelfde respondent (SM7) heeft eerder gezegd, “ik ben natuurlijk moslim, maar ik voel me niet Surinamer”, en antwoord gevend op de vraag, “Je voelt je moslim” zegt hij, “nee ik voel me Nederlander”, hiermee switchend tussen religieuze en nationale identiteitlabels. Maar hij koppelt zijn uitspraak over moslims meteen aan Saudi-Arabiërs, waarmee hij aangeeft dat hij een bepaalde vorm van islam op het oog heeft.

Dit wordt bevestigd wanneer hij (SM7) zich later wel als Surinamer, meer bepaald, als Surinaamse moslim omschrijft, en daarbij opmerkt, “Ik spreek mezelf tegen, hè”. En gebruik makend van het beeld van de “kathedraal naast de moskee” in Suriname zegt hij dat Surinaamse moslims daar “al gewend [zijn] om ... met verschillende groepen samen te werken” en “heel tolerant” zijn.

Elf respondenten gebruiken 61 keer de woorden “samenwerken”, “samenwonen”, “samenleven”, “saamhorig”. Deze woorden komen vaak voor in de interviews met Surinaamse moslims. Het zijn sleutelwoorden die iets zeggen over hun sociale relaties.

Ik ben opgevoed op z’n Javaans

Respondent SM11 zegt: “Ik ben opgevoed op z’n Javaans. En qua geloof, m’n ouders dan hè, die zijn van oorsprong ook islam, islamitisch, maar ik begeef me onder de christenen. Want mijn [school], waar ik naar school ging [in Suriname], was een EBG-school, een christelijke school, dus je gaat ook naar de kerk daar op school, je viert ook kerstfeest daar op school en daarnaast thuis heb je ook de andere religie, het islamgeloof. In Nederland heb ik me begeven onder de Javanen eigenlijk hè. Ik heb me nooit hier, ik ben sinds ik hier ben ook nooit naar de kerk gegaan, wel voor de school van de kinderen, dat wel, die zitten op een basisschool, op een protestants-christelijke school dus dan ga je wel met Kerstfeest, met Pasen, dan ga je ook met ze mee naar de kerk, vier je ook mee”.

Deze Javaans-Surinaamse moslima (SM11) neemt verschillende subject posities in (Fairclough 1992: 64). Voor respondent SM11 staat een “Javaanse” opvoeding gelijk aan een islamitische opvoeding. Haar opvoeding was “op z’n Javaans”. Vervolgens vertelt ze over het verschil tussen haar islamitische opvoeding thuis en de christelijke opvoeding op school in Suriname. Daarna stelt ze “in Nederland heb ik me begeven onder de Javanen”, en daar direct op volgend “ik ben ... hier ook nooit naar de kerk gegaan”. Dit vult ze meteen weer aan (rewording): “wel voor de school van de kinderen, ... dan ga je ook met ze mee naar de kerk”. Vanuit het perspectief van de Dialogical Self Theory: Respondent SM11 wisselt tussen verschillende Ik-posities (Hermans en Hermans-Konopka 2010).

Mengelmoes

Deze Javaans-Surinaamse moslima (SM11) beschrijft de contacten die zij heeft als volgt: “Ik heb ook andere kennissen die toch los staan, zoals bij Pari,⁴⁷ daar ken ik ook, daar heb ik ook kennissen. Dus, daar heb ik ook contacten mee en ik heb familieleden buiten Pitutur,⁴⁸ dus. En ook andere kennissenkringen, met voetbalverenigingen, daar ga je ook, ... dat is van oorsprong een Javaanse voetbalvereniging, maar het is nu een mengelmoes van, het is een diversiteit, divers, verschillende

⁴⁷ Pari was een sociaal, culturele en welzijnsvereniging van en voor de Javaanse gemeenschap in Nederland. Pari is in 2014 opgehouden te bestaan.

⁴⁸ Pitutur is een Javaans-Surinaamse vereniging die officieel ‘Sociaal Culturele Vereniging Pitutur Islam’ heet.

groepen. Want mijn man is geen Javaan, maar hij is een creool, Surinaamse creool. En hij zit dan ook bij de voetbalvereniging”.

Gevraagd of respondent SM11 Surinaamse moslims kent die niet Javaans zijn antwoordt ze: “Nee, ik ken er heel weinig, twee of drie Hindoestanen die toevallig ook moslim zijn, maar die zijn niet van Javaanse afkomst”. Ze kent deze mensen omdat ze tijdens de Ramadan naar Pitutur komen.

De meeste Javanen zijn familie

Respondent SM8 vertelt dat er vanuit Pitutur geen contacten zijn met Javaans-Surinaamse christelijke verenigingen. Christelijke Javaanse Surinamers bezoeken wel activiteiten die door Pitutur georganiseerd worden. “Je moet zo denken, in Den Haag zijn de meeste Javanen onderling bijna familie van elkaar, bijna. Iedereen kent iedereen. Als er iets georganiseerd wordt, dan is het vaak zo, hey er is wat bij Pitutur, oh er is wat bij Pari”.

Wij zijn minder streng

Een Surinaamse moslim (SM15) zegt: “Wij zijn minder streng”. Dit wordt door diverse Surinaamse moslims in verschillende bewoordingen gezegd. “Wij zijn anders”, wij zijn “echt niet streng”, “wij zijn minder streng” en “niet zo strak” (dan Saudi-Arabiërs, Marokkanen, Turken), waarbij de grens tussen religieuze (islamitische) en nationale (Surinaamse) identiteit vloeiend is.

Een Surinaamse moslim (SM4) omschrijft de islam die hij in Suriname heeft leren kennen als de islam van “de salaam of sjalom, dat betekent vrede”. Maar, “daar heb je natuurlijk ook de splitsing”, zegt een andere Surinaamse moslim (SM7), maar niet zo erg als hier (in Nederland).

Islam betekent gewoon vrede

Ook andere Surinaamse moslims omschrijven islam als vredelievende religie. “Vaak wordt het woord jihad gebruikt, ja, wat men zegt ‘heilige oorlog’. Maar jihad betekent niets anders dan strijden met de pen”, zegt een van hen (SM15). Maar, “in deze tijd kun je geen jihad voeren. Ik bedoel de islam is een geloof dat heel snel groeit. Het is het snelst groeiende geloof. En als je [tegen mij] zegt, ik ga jihad gebruiken’, [dan zeg ik] islam wordt toch niet uitgeroeid? Die groeit toch juist? Dus, waarvoor moet je dat [jihad] gaan gebruiken?”

Deze Surinaamse moslim (SM15) vervolgt, “jihad betekent in feite: met de pen verspreiden en datgene bestrijden wat men verkeerd heeft opgevat toen en wat men probeert de mensen kenbaar te maken”. Maar, “hoe kunnen wij gaan zeggen dat islam zoiets als jihad is? Islam betekent gewoon vrede en tolerantie. Maar als je dat nu in de praktijk ziet dan komt het erop neer dat de islam geen vrede is, maar meer een wreedaardig geloof. Iemand die [niet] luistert moet je gelijk afmaken. Maar dat is de islam niet”.

Gewoon naast elkaar

Meerdere respondenten halen de metafoor van een synagoge en een moskee naast elkaar aan. Respondent SM13 zegt: “Wij moslims in Suriname leven gewoon met ze [christenen, joden] naast elkaar. Je ziet een moskee hier, je ziet daar een synagoge, je ziet daar een kerk, daar een tempel. Niemand heeft er moeite mee. Als jij een feestje hebt dan kom ik bij jou eten, koken, eten en als ik een feestje heb komen ze bij mij eten, dansen en ja”.

Een respondent (SM4) zegt, “Dus in Suriname, in Paramaribo heb je de synagoge en de moskee naast elkaar”.

Gewoon mengen

Respondent SM12 antwoordt op de vraag of ze van haar ouders iets meegekregen heeft over het leven met verschillende culturen en geloven:

“Nou ik ben dus van huis uit gewoon opgegroeid met de islam. Maar het is niet zo dat ik naar een islamitische basisschool ben geweest, bijvoorbeeld. Het was echt gewoon een openbare school, en ik heb dus op school gewoon mezelf leren mengen in andere culturen, en daar groei je dus mee op”.

Gewoon heel hartstikke makkelijk

Gevraagd of een Hindoestaans-Surinaamse moslima (SM12) last heeft van het negatieve imago dat moslims in Nederland hebben laat ze weten dat zij daar geen last van heeft, maar dat dit vooral komt doordat men haar niet als moslim ziet: “Nee, alleen ze zien me af en toe aan voor Marokkaan of Somaliër, allesbehalve Surinamer. En dan denk ik: oké bedankt. Meestal denken ze: Surinaams? Dat is Hindoeïsme! Maar ik ben dus echt een Surinaams-Hindoestaanse moslim. [De] meeste mensen gaan ervan uit dat Surinaams-Hindoestaans hindoe is, maar dat is niet het geval. Bijvoorbeeld, als ik zonder hoofddoekje loop, [en ik zeg] dan van ‘ik ben moslim’, [anderen zeggen dan:] ‘Huh, ben jij moslim?’” Respondent SM12 benadrukt hiermee dat mensen verbaasd zijn als ze ontdekken dat een Surinaamse zonder hoofddoek moslima is. Ze (SM12) vervolgt, “Ja, op zich is het hier wel gewoon heel hartstikke makkelijk, dan dat is ook wel van hier in Nederland. Oké, natuurlijk zijn er een paar issues, bijvoorbeeld Wilders”.

Deze respondent (SM12) maakt gebruik van overwording en geeft hiermee aan dat het in Nederland makkelijk is om moslim te zijn, het is in Nederland “wel gewoon heel hartstikke makkelijk”. Dit nuanceert ze enigszins door te zeggen “Oké natuurlijk een paar issues, bijvoorbeeld Wilders”.

Gevraagd aan een andere Hindoestaanse respondent (SM13) of zij last heeft van het negatieve imago van moslims in Nederland antwoordt zij: “Nee hoor. Kijk, ten eerste ik maak me er niet druk om hoe of wat mensen denken over mijn geloofsovertuiging. Kijk als we naar een feestje gaan of een uitje hebben ergens met de kantoordirectie

of zo, dan vragen ze van: wat eet je niet en dan geef je aan dat je geen varkensvlees eet en daar houden ze rekening mee”.

Niemand wil met anderen samenwerken

De respondent (SM7) die eerder zei dat Surinaamse moslims daar “al gewend [zijn] om ... met verschillende groepen samen te werken” beschrijft onderlinge meningsverschillen tussen moskeeën hier. Hij zegt meerdere malen: “niemand wil met anderen samenwerken” (overwording), en “de samenwerking is heel triest” (rewording). Ook herhaalt hij “in een straal van één kilometer zitten ... ik denk dat daar zeker tien moskeeën zitten” en “een concentratie van moskeeën” (rewording):

“Kijk, wij willen wel samenwerken, maar er is geen respons van de andere kant en dan houdt het snel op hè. Dus na drie, vier keer denk je van yo, bekijk het maar ... Maar nu is de samenwerking heel triest, [en dat] zijn niet wij alleen. Niemand wil met anderen samenwerken. We hebben zoveel pogingen gedaan en in Den Haag heb je wel een concentratie van moskeeën, vergis je niet. Als ik, als je kijkt, waar wij zitten, in een straal van één kilometer ik denk dat zeker tien moskeeën daar zitten. Heel gek. En niemand wil met die ander samenwerken”.

Respondent SM7 geeft ook een reden aan waarbij hij het woord “meningsverschil” herhaalt. Overwording geeft een sterke preoccupatie met een probleem aan (Fairclough 1992: 193).

“Waarom denk je dat al die moskeeën ontstaan, toch? Omdat ze een meningsverschil hebben, omdat er een meningsverschil is, dus jij bent niet goed, jij doet het niet goed, ik doe het beter en dan gaan ze een andere club oprichten. Dan hebben we het puur over de Hindoestaanse gemeenschap hè, dan heb ik de rest nog niet eens meegeteld. Dus in een straal van een kilometer van ons vandaan, onze moskee, dan staan er misschien tien Surinaamse moskees. Typisch, hè? Dat zegt al genoeg. Dat geldt niet alleen bij onze, bij de Turkse idem dito, bij de Marokkaanse idem dito”.

SM7 omschrijft samenwerking dus vooral als een ideaal (mentaal model) maar zegt ook dat de realiteit vaak anders is.

1.3 Macroniveau van discours

Onder het macroniveau van discours verstaan we het niveau waar mensen spreken als burgers van een samenleving. De analytische vragen in deze fase zijn: Hoe beschrijven Surinaamse moslims zich als burgers van de Nederlandse samenleving? Wat zeggen ze? Welke woorden gebruiken ze?

De geïnterviewde Surinaamse moslims omschrijven zichzelf over het algemeen als mensen die heel verschillend en divers zijn (etniciteit), maar toch iets gemeenschappelijks hebben (nationaliteit, religie). Afhankelijk van de duur en de reden van hun verblijf in Nederland beschrijven ze zichzelf als Nederlander, Indonesiër, Hindoestaan, Javaan of wereldburger.

Nederlandse samenleving is geen multiculturele samenleving

Sprekend over zijn positie als burger in de Nederlandse samenleving zegt een Surinaamse moslim (SM6):

“Ik accepteer het, dit is de Nederlandse samenleving. De Nederlandse samenleving is een samenleving en ik, je zult mij nooit horen zeggen: het is een multiculturele samenleving. Ik zal nooit dat woord gebruiken, dat is het niet. Het is gewoon de Nederlandse samenleving, gewoon Hollandse blanke samenleving, punt. Je bent hier, prima, wie heeft jou uitgenodigd? Je bent zelf gekomen. Als het jou niet bevalt, niemand houdt je tegen, pak je biezen en ga [naar] waar het leuk is”.

In relatie tot wat ze gewend zijn in Suriname omschrijven ze de Nederlandse samenleving als een samenleving met “splittingsen” (SM7) tussen bevolkingsgroepen en onderlinge “rivaliteit” (SM6). Antwoord gevend op de vraag hoe Surinaamse moslims omgaan met anderen antwoordt een Surinaamse moslim (SM6):

“Ikzelf heb heel veel contact gehad met Marokkanen en Turken en Molukkers. Nu wat minder, maar vroeger heel veel. Ik ging bij hen langs, ook bij Molukkers, Marokkanen en Turken ook en Surinamers, de Javanen wat minder, maar de twee grote groepen zeker. De rivaliteit is er wel, Marokkanen, Turken vinden Marokkanen dom ... Berbers noemen ze domme En Marokkanen zeggen: Turken zijn non-moslims”.

Later gebruikt deze Surinaamse moslim (SM6) het woord “rivaliteit” nog een keer als hij zegt:

“Wij hebben destijds ook gezegd, laten wij een aantal mensen aanwijzen uit Nederland, [uit de] moslimgemeenschap uit Nederland, vier of vijf, die namens de moslims gaan spreken. Toen hadden ze de CMO [opgericht], de Centrale Moslim Organisatie voor de Overheid.⁴⁹ En een PvdA-raadslid in Utrecht en nog een aantal andere mensen, dat soort mensen. Maar er was weer rivaliteit, over wie wordt voorzitter, wie mag dit zeggen. Dat gaat mis. Dus daarom is er nooit iets goeds van de grond af gekomen”.

⁴⁹ CMO staat voor Contactorgaan Moslim en Overheid.

Ik voel me Nederlander

De meeste Surinaamse moslims in Nederland zeggen dat ze “gewoon Nederlander” zijn (SM7). Gevraagd om zichzelf te omschrijven antwoordt respondent SM13 echter:

“Ik ben van alles een beetje. Ik zou zeggen je bent van huis uit Surinaamse moslim, maar ik voel me ook, ik ben ook Nederlandse, ik vanaf mijn geboorte ben ik een Nederlandse geweest dus ik ben een Nederlandse moslim. Nederlands slash moslim”.

Respondent SM1 vertelt dat zijn kinderen, tweede generatie migranten, op de eerste plaats moslim zijn. Het Surinamer zijn speelt in hun leven geen grote rol. Volgens respondent SM1 hebben ouders het niet bewust met hun kinderen over het religieuze samenleven in Suriname. Wel zijn het waarden die de ouders zelf geïnternaliseerd hebben en die zij op die manier overdragen op hun kinderen. Dit wordt echter niet specifiek gekoppeld aan Suriname.

In een groepsgesprek tussen vrouwen die bij Moesliem Vereniging Faizul Islam horen discussiëren de vrouwen over hun identiteit. Respondent SM55 zegt, “En als we ons zelf aan jou voorstellen? Ik stel mezelf gewoon als moslim voor. ... dat heeft voorrang”.⁵⁰

Gevraagd of het moslim zijn voorrang heeft boven het Surinamer zijn antwoordt respondent SM55, “Ja, maar dat is niet gebonden,”

“Nee”, zegt respondent SM2.

“Dat is echt uit elkaar. Je bent een Surinaamse of een Nederlandse” (respondent SM22).

“Maar religie staat voor” (respondent SM2).

“Het is toch apart, denk ik” (respondent SM22).

“Ik ben trots op mijn geloof” (respondent SM2).

“Ja, ja!” (respondenten SM22 en SM5).

Gevraagd of deze vrouwen zich herkennen in de uitspraak van SM1 dat zijn kinderen zich meer moslim dan Surinamer voelen antwoorden ze:

“Maar misschien zijn die kinderen hier geboren? Maar ik voel mij ook Surinaams hoor” (respondent SM2).

“Ja, ik ook” (respondent SM3).

⁵⁰ Zoals we in de inleiding gezegd hebben, hebben we vijftien Surinaamse moslims geïnterviewd. Deze kregen de codes SM1 - SM15. Bij een groepsgesprek waren meer personen betrokken. Omdat die weinig tot niets gezegd hebben, hebben we die niet als respondent opgevoerd. Ze kregen de codes SM22, SM33 en SM55. “Jou” verwijst naar de auteur die de vrouwen interviewde.

“Ja. Omdat wij misschien dan daar zijn geboren. Dan weten wij, wij hebben de jeugd daar meegemaakt. En zij hebben hun jeugd hier meegemaakt. Dus ik denk dat er toch verschil in zit” (respondent SM22).

“Ik heb weliswaar een Nederlands paspoort, maar ik vind niet dat ik een Nederlander ben, ik ben een Surinamer” (respondent SM55).

Gevraagd of dat voor haar belangrijker is antwoordt respondent SM5: “Bij mij wel”.

“Bij mij niet” (respondent SM33).

Gevraagd of zij zich zowel Nederlander als Surinamer voelt antwoordt ze: “Ja, ja”.

“Het is wel moeilijk. Je bent Nederlandse, en ja” (respondent SM22).

“Je bent langer hier dan daar” (respondent SM3).

Wij willen een bepaald stempel hier drukken

Gevraagd wat hun bijdrage aan de Nederlandse samenleving is of zou kunnen zijn antwoordt een Surinaamse moslim (SM15) met een verwijzing naar het idee [mentaal model] van de “oorspronkelijke islam”:

“We zitten in een moderne samenleving en wij als moslims hier, willen toch een bepaalde stempel hier drukken, in de zin van wij willen eigenlijk laten weten of laten zien hoe eigenlijk, wat eigenlijk de islam is, niet de islam van heden, maar de oorspronkelijke islam. Daarom zijn wij een groep die heel weinig in de media komt omdat wij niet houden van commotie en van al dat soort toestanden. Wij houden ons meer bezig met oorspronkelijke zaken, wij zijn een groep die zegt: back to the Koran; terug naar de basis. Wij halen niet allerlei zaken naar ons toe”.

Gevraagd welke zaken andere moslims naar zich toe trekken antwoordt deze respondent (SM15): “Macht, politiek, rijkdom”. Hij maakt een onderscheid tussen “oorspronkelijke zaken” of “oorspronkelijke islam”, en politieke islam. Respondent SM15 praat hier als lid van de Ahmadiyya-stroming in Nederland.

Surinamers zijn open

SM13 beschrijft een transformatie van hoe het “vroeger” was en hoe het “nu” is:

“Kijk bij ons was het zo van, je hebt heel veel kleur, mensen met heel veel, met allerlei kleuren. Je hebt gele, witte, blanke, gele waren de Javanen of nee, de Chinezen hè, en je ouders die hebben altijd gewild van oké als je met je eigen cultuur omgaat, dat vinden zij toch het best, maar ze leren je ook iedereen te respecteren en met iedereen om te gaan. Maar voor de rest, in het begin, vroeger hadden ze er heel veel moeite mee hoor, maar nu denk ik dat ze echt geen moeite mee hebben. Naast elkaar wonen gewoon, nee daar mogen anderen wel van leren”.

Deze respondent (SM13) geeft ook een verklaring:

“Ja weet je wat het is, kijk je hebt heel veel eh, je hebt de Marokkanen niet in Suriname, je hebt de Turken niet in Suriname, je hebt geen Irakezen in Suriname. Wie daar zit [in Suriname], die leven gewoon heel makkelijk met elkaar en misschien ook omdat wij heel open zijn hè, je mag eh, gewoon binnen komen, eten, drinken. Misschien daarom. En dat we iedereen ook zo accepteren”.

De respondent (SM13) impliceert hier dat Marokkanen, Turken en Irakezen niet goed kunnen samenleven met andere groeperingen.

Stadsgewoontes en dorpsomgeving

Een raadslid van de gemeente Zoetermeer (SM5) omschrijft een verschil in de manier waarop er in steden en dorpen wordt omgegaan met geloof:

“Dus dan zie je dat ook, dat de wereld niet één [is], [dat de wereld] niet alleen bestaat uit gelovigen. Dus er zijn niet alleen gelovigen, maar er zijn ook ongelovigen. Je ziet ook een stadsgewoontes en dan [bedoel ik] ... Wat bedoel ik met stadsgewoontes [is dat] in grote steden, dat mensen wat verzakelijken en dus minder expressief zijn in uitingen [van geloof], er wordt minder over gesproken in het dagelijks leven, maar dat is mondiaal hè, in stadse omgeving en dorpsomgeving en plattelandsomgeving en mensen gaan anders met geloof om. In alle grote en moderne steden zie je een heel ander gedrag dan in rurale gebieden”.

Respondent SM5 maakt in dit fragment gebruik van alternative wording. Zo gebruikt hij als alternatief voor stadsomgeving “grote en moderne steden” en als alternatief voor dorpsomgeving gebruikt hij “plattelandsomgeving” en “rurale gebieden”.

Respondent SM15 beschrijft ook een verschil in hoe mensen in de Randstad en in dorpen tegen moslims aankijken: “Nou kijk in Den Haag heb je dat probleem niet, omdat je hier toch een beetje multiculti hebt, ja. Maar ga ik bijvoorbeeld naar een dorp, ik reis veel door het land, of ga ik naar bepaalde klanten en dan zit ik daar en dan plotseling komt het onderwerp [dat respondent SM15 moslim is] en dan schrikken ze wel even”.

Misschien zitten we fysiek hier, maar met onze gedachten toch in Suriname

Respondent SM13 vertelt dat ze het nieuws uit Suriname niet volgt. Als er iets in Suriname gebeurt krijgt ze deze informatie van haar zussen in Suriname. Gevraagd of problemen in Suriname hun weerslag hebben op Surinamers in Nederland antwoordt respondent SM13:

“Ja zeker weten. Kijk als de mensen daar dan niet uitkomen met hun geld weet je, dan, de laatste tijd gaat het ietsje beter, heel veel mensen hebben dubbele banen, dan gaat het ietsje beter, maar eh als eentje ziek is en d'r zijn geen medicamenten ja dan eh, hoor je dat ie ziek is en dan probeer je een beetje geld bij de families op te halen ... Of er gebeurt iets, een of andere ramp, ja dan zit je ermee, want je familie zit daar”.

Respondent SM15 beschrijft: “...want de helft van je familie die zit nog daar, maar goed we hebben met Surinamers niet alleen een familiale band, je hebt een emotionele band, je hebt een economische band, dus ja misschien, misschien zitten we fysiek hier, maar met onze gedachten [zitten we] toch in Suriname”.

2. Analyse van discours als discursieve praktijk

De tweede stap is de analyse van discours als discursieve praktijk, dit is de productie, distributie en consumptie van tekst. Als mensen tekst produceren of consumeren dan doen ze volgens Fairclough (2001: 8-9, 118) beroep op mentale modellen die als teksten zijn opgeslagen in het lange termijn geheugen. Deze modellen zijn cognitief in de zin dat ze “in het hoofd” van mensen zitten; ze zijn sociaal in deze zin dat ze sociaal geconditioneerd zijn en sociale effecten hebben (Fairclough 2011: 20). De analytische vraag is dus in deze stap: Op welke teksten en mentale modellen doen respondenten beroep als ze tekst produceren en consumeren? De distributie van tekst vindt in dit onderzoek plaats door middel van een vraaggesprek tussen onderzoeker en onderzochten (Talja 1999).

2.1 Microniveau van discours

Op het microniveau van discours kijken we naar teksten en mentale modellen waarop de geïnterviewde Surinaamse moslims een beroep doen als ze voor en over zichzelf spreken. De analytische vragen in deze fase zijn: Waarnaar verwijzen Surinaamse moslims op het individuele niveau van discours? Waarop beroepen ze zich?

Het wordt gewoon een gewoonte

Gevraagd of ze van haar ouders iets meegekregen heeft over het leven met verschillende culturen en geloven verwijst een Surinaamse moslima (SM12) naar haar ervaring op een openbare school. Ze is thuis opgegroeid met de islam maar op school heeft ze leren mengen met kinderen die een ander geloof hadden:

“Op een gegeven moment weet je ook niet beter, want je hoeft [maar] even één voet uit huis te zetten en je komt alle verschillende soorten kleuren tegen. Ja, het is niet echt zo van, dat heb ik van thuis meegekregen. Kijk, je móet respect hebben. Je hebt natuurlijk respect voor iedereen, maar dat is echt gewoon een basis en op een gegeven moment beheers je dat gewoon, en het wordt gewoon een gewoonte”.

Er is hier sprake van interdiscursiviteit tussen school, gezin en straat (Fairclough 1992: 69) waardoor er een gedeelde kennis is over wat gewoon en normaal is. Door de herhaling van het woord “gewoon” (rewording) laat respondent (SM12) ze zien dat respect hebben een automatisme is geworden waarbij je niet meer hoeft na te denken. Ze (SM12) vervolgt:

“Het is niet zo dat ik er op let van, oh, jij bent wit, dus ik praat niet met jou”.

Ook andere Surinaamse moslims verwijzen naar hun ervaringen in Suriname. Een van hen (SM3) zegt:

“Het is voor ons niet zo moeilijk om hier met andere mensen om te gaan. Het zit gewoon in ons, dat we met iedereen gewoon, eh, goed omgaan”.

Op grond van wat ze in Suriname beleefd heeft is het “goed omgaan” met elkaar heel “gewoon” (2x) en “niet zo moeilijk”. Ze (SM3) herhaalt het “geen moeite” hebben nog twee keer en bevestigt dat het “makkelijk” is:

“Wij hebben geen moeite mee. Wat ik eerder heb gezegd, wij hebben in Suriname zo geleefd. Dus hier hebben we ook geen moeite mee, het is makkelijk”.

Buren zijn familie

Gevraagd met wie zij contact heeft antwoordt een Surinaamse vrouw (SM3):

“Nee je praat gewoon, het gaat om de persoon en niet om wie ze is. Ik heb Hollandse buren en daar heb ik goede contacten mee en als er feesten zijn dan ja, dan maak ik veel lekkernijen en dat verdeel ik ook onder een aantal mensen”.

Respondent SM2 voegt daaraan toe:

“Ze zeggen, je buren zijn [je] familie. Nou, ik zal je eerlijk vertellen, ik woon in de Schilderswijk, dus ik woon in een portiek als enige Surinamer, met alleen maar Marokkanen, dus er zijn ... We zijn allemaal, die hele portiek is familie van mekaar. Dus als er wat is, er gebeurt wat, iemand is ziek, dan maken ze m'n man wakker. Die brengt 'm naar de EHBO, weet je wel. Beneden wonen oudere mensen, dus ja god, ik let ook een beetje op hun, maar we hebben goed contact met mekaar”.

Respondent SM2 maakt hier gebruik van rewording. Ze baseert zich op het gezegde (mentaal model) ‘Beter een goede buur dan een verre vriend.’ Maar in plaats van buren praat ze over familie.

De wereld is niet één

Respondent SM5 beroept zich op zijn herinneringen aan het opgroeien in Suriname:

“Je bent vanaf dag één bewust van de wereld is niet één, op één manier, is niet eenkennig, maar divers. [Er zijn] nog altijd mensen met een typische Aziatische achtergrond. Dus voedingsgewoonte en dat soort dingen, maar geloofsuitingen waren anders, oké. Door een verhuizing naar Paramaribo, daar kwam ik in aanraking met voornamelijk, of ook heel veel mensen uit, mensen met grootouders uit Afrika, zij waren de creolen. Die hebben heel andere gewoontes. Dus daar, die wonen dan in één, met hun zit ik ook op school en die zijn of christenen, binnen Surinaamse christenen merk je ook verschillende stromingen. Dus niet alleen zwart-wit, katholieken en protestanten, maar heel anders. Dus daar leer je van. Wat je ook leert is dat mensen ook redelijk ongeloofig aan het worden zijn. Dat zie je daar ook”.

Dat is voor mij van kinds af aan zo

Respondent SM4 verwijst naar wat hij “van kinds af aan” al weet wat van hem als gelovige verwacht wordt:

“Nou ik ga doorgaans naar alle moskeeën, Turks, Marokkaans, Surinaams, omdat het Moslim Informatie Centrum nog steeds voor iedereen open is, ga ik daar ook. Daar heb je op vrijdag ook een gebed door een imam, er is een gebedsruimte, honderd mensen kunnen bidden of zoiets. Dus die groep is zo gebleven, [er] komen ook nieuwe mensen maar je hebt tegenwoordig in de buurt Marokkaanse, Surinaamse, Turkse, een paar van de Egyptische moskeeën, dus mensen zijn verdeeld, op hun eigen etniciteit, maar het Informatiecentrum geeft de preek in het Nederlands, nog steeds, dus dat trekt jongeren vooral aan en die blijven komen. Als ik tijd heb ga ik daarnaar toe en anders ga ik hier in de buurt op vrijdag ...Ik heb persoonlijk geen een probleem met geen een moslimentiteit in Nederland, omdat voor mij dat van kinds af aan zo is, ga een moskee naar binnen, doe je gebed en dat is alles wat van jou als gelovige verwacht wordt”.

Deze respondent (SM4) verwijst vervolgens naar zijn “beeld” (mentaal model) van wat een “goede Surinamer” is:

“Ik ken wel moskeeën waar uitsluitend Turken komen. Marokkanen hebben een bredere invulling, van iedereen is welkom, maar bij Turkse moskeeën, in grote steden verandert dat, dat andere groepen daar komen bidden. Nu zie je in Den Haag, dat we ook Indonesiërs, of iemand die op vakantie is dat die daar gaan, of een Somaliër, dan zie je dus ook een mengeling. Maar dat heb je hoofdzakelijk in de grote steden. In andere gebieden van Nederland zie je alsmaar Turken en bij de Marokkanen heb je dus meer andere volkeren dan alleen Marokkanen. Dat is het beeld. Bij Surinamers heb je net als bij de

Turken dat er hoofdzakelijk Surinamers naartoe gaan. Dat vind ik op basis van, zij declameren aan mij, van nou, taal. Ik zeg prima, maar ik bedoel, ik wil de mogelijkheid hebben dat ik aan de andere kant kom bidden. En dan sluiten ze zo de tent niet af voor hun. Maar 't is wel minder terwijl de Marokkanen opener zijn. Dus wat dat betreft zijn de Marokkanen iets, 't is niet geloviger, maar belevender in het geloof. De islam verbiedt niks, dus kom maar binnen. Dat is het beeld. Maar ik kom overal, dat is, iedere goede Surinamer zal overal gaan”.

Respondent SM4 beroept zich hier op zijn “Surinamer” zijn terwijl hij praat over de islam en moskeebezoek. Hij had ook kunnen zeggen “iedere goede moslim bezoekt allerlei moskeeën”. Hij kiest er echter voor om hier naar zijn Surinaamse identiteit te verwijzen. Hij positioneert op deze manier Surinamers (Surinaamse moslims) als beter dan Turken (Turkse moslims). Maar Marokkanen noemt hij “opener”.

Respondent SM11 vindt het lastiger om een andere moskee te bezoeken:

“Ja, maar soms maakt het me wel nieuwsgierig hoor. Je hebt ook moslims zoals de Marokkanen en de Turken en zo. Dan wil ik ook weleens naar hun moskee gaan. Maar ja, je moet [er] de tijd voor nemen om die stap daarnaartoe [te maken]”.

2.2 Mesoniveau van discours

Op het mesoniveau van discours kijken we naar de teksten en de mentale modellen waarop de geïnterviewde Surinaamse moslims zich beroepen als ze over zichzelf spreken als moslims en over de islam als religie. De analytische vraag in deze fase is: waarnaar verwijzen Surinaamse moslims als ze over zichzelf spreken als moslim?

Een kathedraal en een moskee naast mekaar

Verschillende Surinaamse moslims verwijzen naar de tolerante islam. Zoals we al hebben gezien beroept één van hen (SM7) zich op een recente ervaring in Suriname:

“Wij zijn heel tolerant, wij zijn anders. In Suriname heb ik net gezien, daar is een kathedraal en een moskee naast mekaar”.

Een respondent (SM6) beroept zich op een ervaring “in Suriname” (4x) en naar beïnvloeding van het Westen (2x):

“Kijk in Suriname, de moslimgemeenschap in Suriname ging samen met het geloof van jodendom, christendom, en hindoeïsme; dat was geen probleem. Als je naar Suriname gaat, zie je een kerk, een moskee en een synagoge naast elkaar, dus niemand heeft last van iets, tolerantie was hoog, omdat Surinamers waren georiënteerd op het westen, Nederland en Amerika, dus de

beïnvloeding van het westen was groot in Suriname. Dus je wist niks anders dan dat het verschil er was tussen geloven”.

Die kip, is die nou halal geslacht of niet?

Respondent SM5 en SM13 verwijzen beiden naar het gebruik van voedsel (kip) om bepaalde zaken binnen de islam te duiden. Gevraagd of er in Suriname veel kip gegeten wordt omdat het een alternatief is voor varkensvlees antwoordt respondent SM5:

“Dat klopt, dat klopt, daar wordt inderdaad veel meer rekening mee gehouden, ook die kip. Is die kip ... Die kip, is die nou halal geslacht of niet? ... Dus dan zeggen ze: Ja, je mag het eten hè, het is kip. Ja nee, hallo, de situatie is anders. De enige reden waarom ik het erbij vertel is uw mening in uw hoofd, dat u zich niet op pad laat sturen door mensen die het altijd rooskleuriger vertellen”.

Respondent SM5, die eerder zei dat in een hotel in Suriname “kaas en ham gewoon op een bord naast elkaar” liggen, uit onwetendheid, verwijst in deze tekst naar een mentaal model of gedeelde kennis voor wat betreft goede en kwade handelingen binnen de islam. Hij wijst de interviewer erop dat het gebruik van niet halal voedsel binnen de islam niet mag. Een andere respondent (SM13) gaat hier bewust tolerant mee om. Zij verwijst naar wat ze van haar vader heeft geleerd omtrent halal eten:

“Wij zijn wat dat betreft niet zo streng opgevoed. Voor ons is het zo van, het moet halal zijn. Maar als het niet halal is, dan heeft mijn vader [me geleerd], varken mogen we niet eten, maar kip en rundvlees mag je wel eten. Maar dan moet je voor jezelf even gauw bidden. Gewoon eten, maar je bidt gewoon voor jezelf. Maar dat je niet mag gaan eten en dit moet je zó en dat moet je zó, nee!”.

Saamhorigheid

Respondent SM15 verwijst naar het gevoel van saamhorigheid en familiegevoel dat hij kent vanuit Suriname:

“Kijk ik zei al Suriname is een dorp dus iedereen kent mekaar daar, ja of je nu moslim bent of geen moslim bent dat gevoel van saamhorigheid en dat familiegevoel dat bestond daar al en als de mensen naar hiertoe overkomen dan probeer je die contacten weer bij elkaar te halen”.

De contacten die SM15 heeft met Surinamers in Nederland zijn veelal gebaseerd op contacten die hij al had in Suriname. Hij zegt twee keer dat het feit dat iemand wel of geen moslim is hier niet in uitmaakt (overwording) en hij omschrijft dat men ‘het gevoel van saamhorigheid en dat familiegevoel’ dat men ‘daar’ (in Suriname) ervoer, ‘hier’ (in Nederland) weer probeert op te zoeken.

Iedereen interpreteert anders

Een bestuurslid van het Islamitisch Genootschap Nederland (IGN), een moskeevereniging met overwegend Surinaamse moslims (SM7), verwijst naar verschillen in interpretatie:

“De moslims zelf onderling komen er nooit uit. [Er is] altijd ruzie, altijd discussie over hetzelfde onderwerp. Maar ook over allerlei andere dingen. Iedereen interpreteert het anders. Wij zijn niet liberaal, maar wij zeggen wel: Kijk, in de Koran staat dat je van A naar B moet, maar er staat niet hoe je daar moet komen. Er staat, je moet vijf keer per dag het gebed doen, maar er staat niet hoe laat of hoe je het moet doen of wat je moet lezen; dat staat er niet. Dat staat in de Hadith⁵¹, dat is de Overlevering. Dus je hebt de, dus dat weet je, daar staat het in. Vaak hebben we daar dan discussies over. Wij zeggen, de Koran is natuurlijk een momentopname. Je speelt iets af en toen is er een ayat [verzen uit de Koran] heet dat, er is toen een wet gekomen. Dat gold toen op dat moment. Maar wij zijn niet zo fanatiek dat wij zeggen, laten we dat toepassen. We zeggen ook niet dat het niet waar is, we zeggen, het is waar, maar kijk vanuit de nieuwe wereld”.

Respondent SM7 praat hier eerst over alle moslims: “De moslims zelf onderling komen er nooit uit”. Daarna praat hij over de manier waarop de (overwegend Surinaamse) moslims van het Islamitisch Genootschap Nederland naar de geschriften van de islam kijken. SM7 licht toe dat het IGN de Koran en de Hadith als basis heeft, maar dat men gezamenlijk discussieert over hoe men in de huidige tijd met de voorschriften om moet gaan. “Kijk vanuit de nieuwe wereld”. Maar hij voegt hier wel aan toe: “Wij zijn niet liberaal”.

Islamreligie pur sang en traditie

Een Javaanse Surinamer (SM8), lid van de Javaans-Surinaamse vereniging Pitutur, verwijst naar een onderscheid tussen “religie” pur sang en “traditie” en zegt dat men bij Pitutur “nog traditieminded” is. De traditie verbindt hij met “identiteit”, en “waarden en normen”.

“Je hebt religie, islamreligie pur sang, daar hoort geen traditie bij, en wij zijn juist nog traditieminded. Traditieminded, daar zit een stukje waarden en normen bij die eigenlijk van oudsher is meegegaan met, het is niet geëvolueerd, het is altijd zo gebleven. Identiteit die is meegegaan [van Java] naar Paramaribo, naar Suriname en die van Suriname is meegegaan hier naartoe”.

Respondent SM9, die ook lid is van Pitutur, zegt, wijzend naar het programmaboekje:

⁵¹ Hadith zijn islamitische overleveringen over het doen en laten en de uitspraken van de profeet Mohammed. De Hadith zijn een aanvulling op de Koran.

“[Het] zit vol met alle activiteiten. Dus bij ons Pitutur is misschien ... Onze cultuur is onze religie”.

Respondent SM8 verduidelijkt dat veel programmaonderdelen die met religie te maken hebben uit het programma zijn gehaald, “Omdat de gemeente zegt, aan religieuze zaken, daar gaan we geen subsidie aan geven”.

Religieuze activiteiten voeren de leden van Pitutur nu bij mensen thuis uit. “We hebben een religieuze groep, mensen uit de wijk, nog een aantal hier en daar zo, dan zitten we bij elkaar, dan gaan we stukje lezing doen, gezamenlijk lezen, af en toe klein stukje vertellen wat het inhoudt”.

We doen het in twee talen hier

Gevraagd of respondent SM14 en respondent SM15 denken dat er in Nederland ooit moskeeën komen die losstaan van verschillende etnische groepen verwijst een van hen (respondent SM14) naar verschillen in taalgebruik:

“Gezamenlijk? Nu, met de generatie van nu, de kinderen die hier geboren zijn, als ze echt goed en gelovig worden kan het wel, want dan praten ze meer Nederlands en dat begrijpt iedereen. Op dit moment zijn er Surinaamse mensen, velen, die niet goed Nederlands kennen. En er zijn ook die Marokkaanse [mensen die niet goed Nederlands kennen]. Het [gebed, preek] wordt allemaal in hun eigen taal gedaan”.

Respondent SM15 verwijst naar de Ahmadiyya moskee waar de preek tweetalig wordt gehouden om zowel de oudere generatie als de jongere generatie te bedienen. Respondent SM15 zegt:

“Wij doen het in twee talen [zo]dat mensen het kunnen begrijpen. Want we hebben ook jongeren hier, [maar] we hebben [ook] mensen die al tachtig zijn en van de oude, van de hele oude generatie, oude garde hè. Het is voor hun dan op dit moment moeilijk om, zeg maar goed Nederlands te praten. Dan kun je die groep niet uitsluiten. En aan de andere kant dan heb je de nieuwe generatie die helemaal, vernederlandst is, laten we het zo zeggen, die alleen Nederlands verstaat, en als je als je geen Nederlands praat, dan zit ie gewoon met z'n telefoon te spelen”.

Respondent SM15 baseert zich hier op de notie dat een preek voor alle toehoorders goed verstaanbaar dient te zijn.

Ook respondent SM1 verwijst naar het belang van taalkeuze in zijn moskee. Bij Faizul Islam wordt bijna alles in het Nederlands gedaan. De reden hiervoor is dat de kinderen niet, of niet goed genoeg Surinaams of Urdu praten. Als er een gastspreker is die Urdu spreekt, dan wordt er daarna altijd een vertaling in het Nederlands

gegeven. Er worden niet veel lezingen in het Urdu gehouden omdat men daar niks mee bereikt. De mensen die Urdu spreken zijn ook diegenen die al op de hoogte zijn van de theorieën die een spreker over wil brengen. Dat is volgens respondent SM1 ook één van de belangrijkste redenen waarom er geen contact is met moskeeën waar veel mensen komen die een andere etnische achtergrond hebben.

Volgens SM1, die bestuurslid is van Faizul Islam, willen Surinaamse moslims niet geassocieerd worden met Marokkanen, ondanks het feit dat het ook moslims zijn. Volgens hem gedragen Surinamers zich goed. Marokkanen zorgen voor de problemen. Het gaat goed met de Surinamers in Nederland omdat zij multireligieuze en multiculturele ervaringen hebben vanuit Suriname, zo stelt respondent SM1 het.

Respondent SM6 verwijst ook naar het taalaspect:

“Noeroel Islam is weliswaar een Hindoestaanse moskee, maar als je ziet wie er allemaal komt, [dan is] dat multicultureel kun je zeggen. Daar komen ook Pakistanen, Afrikanen, Marokkanen en Turken ook. Omdat de gebedsdienst in het Nederlands gehouden wordt”.

Respondent SM10 baseert het feit dat ze zich niet Javaans voelt op het feit dat ze in haar jeugd de Javaanse taal niet heeft geleerd:

“Nou ja, ik ben er eigenlijk niet mee opgegroeid, nee. Mijn moeder vertelde dan op latere leeftijd van ja, ik wilde je eigenlijk van kleins af aan de Javaanse taal mee geven, maar mijn vader was meer van nee, ze moet de Nederlandse taal leren, want ze is hier geboren dus dan moet ze zich als Nederlander gedragen. Mijn moeder zei nee, ik wil haar toch de Javaanse cultuur meegeven en uiteindelijk is het toch niks geworden en ben ik toch eigenlijk zonder de cultuur opgegroeid. Behalve het eten dan!”.

Deze respondent (SM10) verwijst naar de taal die in een moskee gebruikt wordt om te omschrijven waar zij zich het prettigst voelt. Ze heeft verschillende moskeeën bezocht en is voor haarzelf tot de conclusie gekomen dat ze nationaliteit los ziet van haar beleving van de islam:

“Ja, ik ben eigenlijk al van kleins af aan met de religie opgegroeid. Sinds ik vijf jaar was ging ik naar een Javaanse moskee maar dan krijg je die preek ook in het Javaans dus kreeg ik ook niet zo veel mee. Maar de Arabische les werd wel gewoon in het Nederlands gegeven. Toen later ging ik naar een andere Javaanse moskee en heb ik ook andere les gevolgd, [daar] voelde ik me ook niet helemaal thuis en toen ging ik naar een Marokkaanse moskee. Nou bij die tweede Javaanse [moskee] voelde ik me helemaal niet thuis omdat de mannen vrouwen waren gewoon door elkaar en zo en ik voelde me daar echt niet prettig bij, ook al was ik tien jaar weet je? Ik dacht van, huh? En toen later ging

ik naar een Marokkaanse moskee, daar voelde ik me wel wat prettiger en het werd ook gewoon in het Nederlands gegeven en nu volg ik les bij een... het is niet bij een moskee, [er] wordt wel, [er] wordt zeg maar een zaal gehuurd van een moskee, maar het staat er los van. Het is gewoon een erkende HBO-opleiding. Daar volg ik islamitische les en van alle culturen en daar voel ik me helemaal erg prettig bij. Daar speelt nationaliteit echt geen rol en daar voel ik me gewoon het prettigst bij”.

Het zich (niet) “thuis voelen” (2x) en het zich (niet) “prettig voelen” (4x) is niet alleen op taalgebruik gebaseerd maar ook op het (niet) scheiden van mannen en vrouwen. Nationaliteit speelt geen rol.

De klok terug voor religies in Nederland wordt moeilijk

Respondent SM4 verwijst naar zijn ervaring van hoe christenen (“Zeeuwse paters”) en moslims in Suriname omgingen met geloofsuitingen in het publieke domein.

“Bidden staat centraal [in de islam], een reïne toestand creëren. Maar het zou heel vreemd zijn hier, als een groepje moslims [zou zeggen], oh het is hier gebedstijd, we gaan met z’n vijven bidden. Dan wordt de politie [er] gelijk op afgestuurd, militante mensen. Terwijl zij aan het bidden zijn. Ik heb in Suriname meegemaakt, twaalf uur klokslag, alle Zeeuwse paters kruis slaan, op de knieën en Weesgegroot bidden. Dit is hier ook niet meer mogelijk, misschien in Brabant ergens, maar eh, doorgaans... De klok terug voor religies in Nederland wordt moeilijk”.

Hij (SM4) koppelt het negatieve beeld over de islam dat men in Nederland heeft aan de ontkerkelijking en aan het gebrek aan christelijke belevenis.

“Nu is de grote groep niet kerkelijk, toch? En daar past geen kerkklok meer bij, laat staan een exotische inbreng. Daar heb je wel een ander probleem. Waarom je dus echt, intern in je eigen groep heb je al een probleem, laat staan als een andere groep, dan heb je dus twee groepen die naast elkaar zijn. Iemand die geen christelijke belevenis meer kent, is wel christelijke achtergrond, die ziet een moslim in de ramadan naar de moskee gaan, oh, je gaat de boel hier verpesten. Terwijl die man rustig zijn gebed wil gaan doen”.

Met de uitspraak “daar past geen kerkklok meer bij, laat staan een exotische inbreng” verwijst de respondent (impliciet) naar het debat over geluidsoverlast van kerkklokken en minaretten (“exotische inbreng”). De respondent verwijst naar zijn ervaring met het angelusgebed (“klokslag twaalf uur”) van Zeeuwse paters in Suriname.⁵² Omdat mensen in Suriname dit soort ervaringen al hadden kunnen ze

⁵² Het angelusgebed werd driemaal daags gebeden, om zes uur 's morgens, twaalf uur 's middags en zes uur 's avonds, en er werd opgeroepen tot het bidden van het gebed door het luiden van een kleine klok.

religieuze uitingen plaatsen. Maar omdat mensen in Nederland dit soort ervaringen niet meer hebben vinden ze religieuze uitingen eng (“Oh, je gaat de boel hier verpesten”). En in tegenstelling tot wat hij heeft meegemaakt met het angelusgebed van de Zeeuwse paters zegt de respondent (SM4): Stel dat een groepje moslims hier hetzelfde zou doen tijdens gebedstijd, dan zou meteen de politie erop afgestuurd worden.

Maar als je zegt, voor wie sta je, dan zeg ik voor Nederland

Respondent SM6 verwijst naar zijn meervoudige identiteit (“ik ben moslim ... in Suriname geboren ... ik woon in Nederland”) maar als ambtenaar heeft hij een eed op de Nederlandse grondwet afgelegd om te laten zien dat hij “voor Nederland staat”:

“Kijk, je bent gekomen uit Suriname, dat weten mensen. Dat je moslim bent, dat weten mensen ook wel. Of je het je aantrekt? Daar heb ik [geen last van], daar lig ik niet wakker van. Als mensen vragen ben je soms moslim, dan zeg ik, ik ben moslim, ik ben in Suriname geboren en ik woon in Nederland dus, ik heb alles. Maar als je zegt, voor wie sta je, dan zeg ik voor Nederland. Omdat ik hier, ja, ik heb de eed afgelegd op de Nederlandse grondwet, als ambtenaar, achtendertig jaar [geleden], tachtiger jaren, ik [heb een] eed moet afleggen als ambtenaar. Ik woon hier, ik werk hier. Dus dat is mijn plicht. Dat staat in de Koran zelfs, dat je waar je woont, dat is je land en jouw land moet je verdedigen. Dus als je een goede moslim bent moet je dat ook doen”.

Respondent SM6 beroept zich op de Koran om uit te leggen dat zijn eed op de Nederlandse grondwet overeenkomt met zijn “plicht” als moslim. Als goede moslim is het zijn plicht de wetten en regels van het land te respecteren. Dat staat volgens hem in de Koran.

Dus iedere Surinamer heeft deze nationale feestdagen

Respondent SM4 verwijst naar hoe tegenwoordig in Suriname religieuze feesten worden gevierd. Door het wisselen van verleden tijd (“we hadden”) naar tegenwoordige tijd (“heb je”) brengt de respondent continuïteit aan:

“We hadden in Suriname prachtig die gewoonte om met alle religies naast elkaar te zitten. In Suriname heb je tegenwoordig een Id-dag, dus Suikerfeest, dat is nationale feestdag, de Divali-dag, een nationale feestdag en Pasen of Kerstmis heb je nationale feestdag. Dus iedere Surinamer heeft deze nationale feestdagen die ze met elkaar samen vieren. Dus als je zegt Divali-feest waar de hindoes hun feest vieren, viert heel Suriname mee. Als je Id-feest hebt viert heel Suriname Id-feest. Als je Kerstfeest hebt, gaat heel Suriname Kerstfeest vieren. Alle winkels zijn ook op die manier ingericht. Moslims of hindoes of

Gelovigen stopten hun werkzaamheden om te bidden. De respondent maakt een vergelijking tussen het angelusgebed in het katholicisme en de oproep tot gebed in de Islam, vijfmaal daags.

christenen, die winkels zijn prima uitdagend, kom bij mij kopen, ik heb artikelen wat jij koopt”.

Hij (SM14) plaatst dit in een economische context. De winkels zijn uitdagend en nodigen uit: kom bij mij kopen, want ik heb wat jij wilt kopen.

Invloed ouders

Respondent SM13 verwijst naar het feit dat in de moskee die zij bezoekt de mannen en de vrouwen in dezelfde ruimte bidden, maar dat de mannen vooraan zitten en de vrouwen achteraan. Ze vertelt dat in andere moskeeën mannen en vrouwen in aparte ruimtes zitten. Hierover zegt ze:

“Ja kijk, ieder heeft zijn eigen regels of afspraken. Maar ja, als ik misschien net als mijn ouders ook soenniet was, [dan] had ik me ook bij neergelegd [bij de scheiding tussen mannen en vrouwen in de moskee], maar dat weet ik niet”.

Respondent SM13, die een Ahmadiyya achtergrond heeft, laat hier zien dat mensen makkelijk reproduceren wat ze van hun ouders mee hebben gekregen.

2.3 Macroniveau van discours

Op het macroniveau van discours kijken we naar de teksten en mentale modellen waarop de geïnterviewde Surinaamse moslims zich beroepen als ze over zichzelf spreken als burgers in de samenleving. De analytische vraag in deze fase is: waarnaar verwijzen Surinaamse moslims als ze over zichzelf spreken als burger van de Nederlandse samenleving?

In Suriname liggen ham en kaas naast elkaar

Respect en tolerantie zijn niet alleen waarden (mentale modellen) die men van huis uit heeft meegekregen (opvoeding in gezin) of op school worden geleerd (onderwijs) maar ze zitten in de hele samenleving. Maar, soms gaat men in Nederland bewuster om met verschillen dan in Suriname. Een Surinaamse moslim (SM5) baseert zich op een concreet voorbeeld:

“In Suriname is het niet zo dat het geloof en het dagelijks leven [zijn gescheiden] ... Laat ik het concreet maken. In het hotel in Suriname liggen kaas en ham gewoon op een bord naast elkaar en [worden] met dezelfde vork [eraf gehaald]. En de mensen die daar werken in Suriname die zien het kwaad er niet van in en die begrijpen dat niet eens, joh”.

Respondent SM5 is dezelfde die eerder zei dat kip halal geslacht moet zijn en dat moslims het niet rooskleuriger moeten vertellen. Deze situatie vergelijkend met Nederland zegt hij (SM5),

“Hier in Nederland [heeft] men ondertussen al begrepen, ja we moeten die dingen uit elkaar zetten. Daar zit wel verschil. Dus wat ik hiermee illustreer is dat ondanks dat er verschillen zijn, niet iedereen [in Suriname] daarvan doorgedrongen is. Ja, dus het is misschien ook niet eerlijk om te zeggen, ja maar in Suriname is alles goed geregeld en in Nederland niet. Nee ik heb, ze zijn in sommige plekken in Nederland is het misschien beter geregeld ondertussen. ... Hier kun je makkelijk veel meer vegetarische maaltijden krijgen. In Suriname wordt dat knap lastig hoor, omdat men erg vlees georiënteerd is”.

De Surinaamse moslim (SM5) geeft ook aan dat moslims in Suriname niet zo doordrongen zijn van de islam:

“Maar ik heb [in Suriname] genoeg Surinamers meegemaakt, moslims dan, wat weten die van de islam?”

De respondent (SM5) positioneert de Surinaamse moslims in Nederland als misschien een “beetje strenger” dan in Suriname. Ze gaan hier bewuster met geloof om. En met gebruik van de beeldspraak van “ham en kaas” positioneert hij de Nederlandse samenleving als “beter geregeld” en doordrongen van verschillen.

Nederlandse staatsburgers met een andere achtergrond

Respondent SM4 verwijst naar zijn herinnering aan de situatie in de jaren zeventig (van de vorige eeuw) toen hij naar Nederland kwam om te studeren en naar de gemeenschappelijke achtergrond van Surinaamse moslims en Indonesische moslims. In die tijd was hij:

“heel actief bezig [om] met Surinaamse moslims onder andere en Indonesische moslims te praten over het feit van ... Nou, we hebben een Nederlands paspoort, of gehad, en we zijn Nederlandse staatsburgers, weliswaar met een andere achtergrond, hoe kunnen we dat hier kenbaar maken? Toen is de eerste [moslim]federatie opgericht, pas na een heleboel jaren discussies en praten met elkaar”.

Hij verwijst (SM4) naar een verandering die plaatsvond toen Turken en Marokkanen naar Nederland kwamen, onder andere door de gezinshereniging. Hij maakt een onderscheid: ‘Zij’ verwezen naar de eigen taal en etniciteit, ‘wij’ waren heel open:

“Er waren heel weinig Marokkanen en Turken in die tijd, dan praat ik over de begin jaren zeventig en die federatie heeft goed gewerkt totdat de gezinshereniging hier plaats ging vinden. Toen kwamen de Turken en de Marokkanen [en zij zeiden] ‘wat hebben we aan die federatie, we hebben onze eigen etniciteit, onze eigen taal, onze eigen toestanden meer’, terwijl wij heel open waren om te zeggen, kijk, het is ook het beeld in Suriname geweest van, je bent Nederlands, je hebt met een taal te maken die iedereen verstaat,

weliswaar in 't Arabisch wordt 't in de islam beleefd, zeg maar de teksten van 't gebed zijn in 't Arabisch. Voor iedereen wordt dat goed vertaald zodat je begrijpt wat je doet”.

Deze respondent (SM4) illustreert de verandering aan de hand van een naamswijziging. Hij herhaalt nog eens dat het heel lang duurde en veel discussies opleverde om FEMON van de grond te krijgen:

“Om hier te beginnen hebben wij met de overheid gepraat, heel lang, en de overheid heeft de eerste Federatie, die heette Federatie van Moslim Organisaties in Nederland, FEMON [opgericht]. Die heeft dus tot 1980 gewerkt. En eh, op 5 december 1980, je weet zo'n Sinterklaasdag, hebben wij de naamwijziging toegepast in Moslim Informatie Centrum Nederland. Dat bestaat nog steeds”.

De respondent (SM4) laat door er nadruk te leggen dat 5 december Sinterklaasdag is zien dat hij kennis heeft van de Nederlandse samenleving. Hij doet ook een beroep op een typisch Nederlands vocabulaire door over “verzuiling” en “zuil” te spreken:

“[In] de federatietijd is er een heleboel gepoogd om iets op te zetten. Ik zal een paar voorbeelden noemen uit de federatietijd. We wilden dus in Nederland, toen was de verzuiling heel erg groot, we zeiden, oké, we hoeven niet aan de verzuiling te doen, maar de islam vormt ook een blok als een zuil. Dus net zoals je de christelijke partijen ziet. Toen hebben we ervoor gestreefd om een omroepstelsel voor de moslims te krijgen, en dat is ook gelukt”.

Respondent SM4 beroept zich op de “federatietijd” (2x) in “de jaren zeventig” (van de vorige eeuw) om te laten zien dat moslims toen eensgezind waren om zaken voor elkaar te krijgen met de overheid, maar dat het nu “een puinhoop geworden” is. Verwijzend naar het “omroepstelsel voor de moslims” vervolgt hij:

“Door interne ruzies is dat een paar keer opgesplitst en nu bestaat 't helemaal niet meer voor moslims. NTR doet iets, maar 't is geen islamitische omroep meer. Eh, wij waren [er] de oorzaak [van] dat de joodse omroep kwam, dat de boeddhistische omroep [er] kwam; en alle andere etniciteiten. Wij hebben toen [ernaar] gestreefd dat de overheid zich ging mengen in het gezondheidsbelang van moslims. Want wat was er nou ... In de jaren zeventig werd gezegd, vrouwenbesnijdenis, dat is islamitisch. Wij stonden op en zeiden: sorry dit is niet islamitisch, dit is een cultuurgebonden iets en dat moet je niet onder islam brengen. Toen hebben we voorgesteld aan de overheid, er moet iets gedaan worden dat er een controle is op de besnijdenis van jongens en toen hebben we geprobeerd, en dat is ook gelukt, om deze besnijdenis in 't ziekenfondspakket te krijgen. Tot 2003, toen heeft Hirsi Ali haar manier van interpretatie

gegeven dat dat niet hoefde. Nu is het helemaal vrij en helemaal een puinhoop geworden weer. Want je hebt geen controle”.

Respondent SM4 verwijst naar de goede samenwerking die er was tussen moslims en overheid, en met een beroep op Hirsi Ali laat hij zien dat die er nu niet meer is en dat het nu weer “een puinhoop” geworden is.⁵³

Niet discussiëren over geloof

Respondent SM7 verwijst naar een terughoudendheid om over geloof en politiek te praten als hij zegt, “Over twee dingen moet je nooit discussiëren, geloof en politiek, en daar gaan al die discussies over, toch?” Wanneer hem (SM7) later gevraagd wordt of hij Javaanse Surinamers kent, antwoordt hij:

“Die zitten ook hier, maar dat vraag je je niet af, ben je Javaan of zo. Voor mij is dat een Indische man, is gewoon Indisch of Indonesisch. Daar heb ik het nu over eigenlijk, hè. Je ziet aan de persoon dat het geen Hindoeestaan is, maar daar heb je niet over. Eén keer heb je waarschijnlijk gevraagd bij de kennis-making, waar kom je vandaan? Dan zegt ie, uit Suriname, of uit Indonesië. Dan heb je het er niet meer over. Dan heb je het over geloof of andere dingen”.

Respondent SM7 zegt dus eerst dat je het niet over geloof hebt en later dat je het wel over geloof hebt. Het laat het meerstemmige zelf zien. Maar, in deze context gaat het niet om geloof, maar om etnische of nationale afkomst.

Dus dan word je gelijk geassocieerd met het negatieve

Gevraagd of respondent SM13 last heeft van het negatieve imago van moslims verwijst hij naar uitspraken die Geert Wilders doet over de Koran:

“Ik heb er persoonlijk ook last van. Kijk als je naar iemand toegaat en die zegt, ‘oh u bent moslim?’, dan komt er gelijk dat negatieve naar voren, van ‘oh die zal, die zal ook wel banden hebben met ... die zal dit hebben, die zal dat hebben’. ... Nee, dus dan word je gelijk geassocieerd met het negatieve. En dan duurt het ons weer een tijd om [aan] die persoon uit te leggen van, ‘nee dat is niet zo, het is anders’ en in de boeken heb je zaken die letterlijk worden overgenomen terwijl er duidelijk staat dat er ook zaken zijn die metaforisch zijn, aan de hand van voorbeelden, metaforische voorbeelden, worden zaken weer ook duidelijk gemaakt, maar die zaken worden dan weer letterlijk geïnterpreteerd”.

⁵³ Ayaan Hirsi Ali (2002) is een ex-moslima van Somalische afkomst. Aanvankelijk was ze lid van de PvdA maar ze zat in de Tweede Kamer (2003-2006) voor de VVD. Ze kreeg bekendheid vanwege haar anti-Islam standpunten. In 2006 werd haar positie onhoudbaar toen bekend werd dat ze bij haar naturalisatie een andere naam en afkomst had opgegeven. Ze mocht haar paspoort behouden maar moest haar Kamerlidmaatschap opgeven. Ayaan Hirsi Ali woont thans in de Verenigde Staten van Amerika.

Respondent SM13 refereert aan een onderscheid tussen “letterlijke” (2x) en “metaforische” interpretatie van boeken. En zij (SM13) vervolgt,

“Kijk, meneer Wilders heeft dat precies hetzelfde gedaan. Hij heeft gewoon zaken letterlijk overgenomen zonder erbij na te denken in welke context dat is gebruikt. Maar zaken kunnen in contexten worden gebruikt in elk boek. Ja, en een bepaald woord kan in een bepaalde context [iets] anders betekenen; en in een andere context kan het ook weer iets anders gaan betekenen. Een heel gemakkelijk voorbeeld is de Koran. In de Koran staat gewoon: als iemand steelt ... dan moeten zijn handen en zijn voeten worden afgehakt. Maar aan de andere kant staat [er], hij moet terug naar de maatschappij, hij moet zich veranderen. Maar als je z'n handen en voeten afhakt ... [dan kan dat niet]”.

In tegenstelling tot het “letterlijk” nemen beroept respondent SM13 zich op de noodzaak om de context (4x) erbij te betrekken om de betekenis van “een bepaald woord” te achterhalen, en dat geldt ook voor de Koran. Maar Wilders betreft de context er niet bij. Ook respondent SM15 verwijst naar de invloed die Geert Wilders en de media hebben:

“Kijk wij hebben nooit iets negatiefs over meneer Wilders gezegd, van deze tak dan. Maar daarom zijn we ook niet nieuwswaardig; daarom komen we niet in het nieuws. Je hebt wel andere groeperingen, Marokkaanse broeders, die dat wel doen. Maar wij hebben dat nooit [gedaan]. Wij hebben, wij hebben altijd geprobeerd een degelijk antwoord aan hem te geven op een fatsoenlijke manier, maar wij zijn, wij zijn nooit eh, het is ons nooit toegestaan omdat wij niet met, van die gevaarlijke zaken komen; ‘Wilders ik maak je dit, ik maak je dat’. Als we dat hadden gedaan dan zouden we op voorpagina komen. ... Wilders heeft toch een keer ook gezegd: ‘we hebben, ik heb geen probleem met de Surinaamse moslims”.

Ook respondent SM7 verwijst naar het algemene beeld dat er in Nederland over moslims bestaat: “Laten we eerlijk zijn, als we het in Nederland hebben over moslims hebben, dan hebben we het niet over Surinamers; dan hebben we het over Turken en Marokkanen”. Hij (SM7) herhaalt het nog een keer (overwording): “Als we het over moslims hebben in Nederland, dan hebben we het over Turken en Marokkanen”. Hij (SM7) stelt dat het algemene beeld over moslims niet klopt en dat Surinaamse moslims hier nadeel van ondervinden:

“Terwijl toch heel veel moslims hier, Surinaamse moslims [zijn]. Hier [in Den Haag] is het inderdaad geconcentreerd, maar dat telt niet voor de overheid. Wij [Surinaamse moslims] moeten ons schikken naar de rest”.

Gevraagd of de respondenten last hebben van het negatieve beeld van moslims in Nederland memoreert een andere respondent (SM2) een positieve ervaring:

“Helemaal niet hoor, ze leven met je mee. Alleen als ik, de dag dat ik ga Ramadan doen, dan is de vraag bij hun, ben je Turk, ben je Turk, ben je een Turk? Terwijl ik ben de enige allochtoon ook hoor, tussen al mijn collega’s, en dan zeggen ze, ben je Turk, wist ik nooit dat je een Turk was. Dan moet je uitleggen, nee, ik kom uit Suriname, ik ben moslima, ik kom uit Suriname. ‘Hebben ze in Suriname ook moslimmensen die daar wonen?’ ‘Ja, ja’. Dus ik heb er ook geen moeite mee, op mijn werk is ook gewaarschuwd, niet over politiek en geloof praten. Alleen als het een feest is van de islam en ze willen dat weten en ik doe mee, met Ramadan, dat geef ik een voorbeeld, ja dan wordt erover gepraat en dan ga je dat vertellen. Want ik werk met verschillende religies, [een] andere [collega] is Jehovah-getuige, een andere is christen, katholiek”.

De respondent (SM2) verwijst in het interview naar een gesprek dat ze met collega’s voerde. Ze (respondent SM2) doet verderop in het gesprek nog een keer een beroep op het onderscheid tussen Surinamers en Turken of Marokkanen. “In hun [van Nederlanders] ogen is alleen de Turk en de Marokkanen moslim. Wij komen uit Suriname dus ja, jullie zijn geen moslim. Ja, ja”.

Gevraagd of moslims last hebben van negatieve imago van islam verwijst een respondent (SM6) naar een “rage”. “Ja, ja, dat sommige mensen denken ‘oh jee’. Dat is wel een rage, omdat eigenlijk op dit moment moslim, ongeacht vanwaar je komt, op het moment dat ze de naam moslims horen, is het al een probleem. Dan krijg je ‘oh oh, terroristen’”. Respondent SM5 zegt hierover, “Moslims staan ermee op en gaan ermee naar bed dus die hebben er gewoon continu last van. (...) En geloof mij, die hebben er ontzettend veel last van. Veel meer dan iedereen doet denken, er zitten jonge kinderen die opgroeien, die krijgen een soort identiteitscrisis, die durven gewoon niet eens meer te zeggen dat ze moslim zijn”.

Iedereen heeft rood bloed

Respondent SM13 beroept zich op het Surinaams gezegde, “Als je snijdt komt er [bij iedereen] rood bloed uit”, om te laten zien dat je voor iedereen respect dient te hebben:

“Wat ik mijn zoon meegeef is zorg ervoor dat je niet beïnvloedbaar bent. Iedereen mag dingen zeggen en zo, maar heb vooral een eigen mening. En ook respect hebben naar anderen toe, vooral oudere mensen en iedereen laten uitpraten en gewoon ook luisteren naar iedereen. En niet zeggen van die is een neger dus je kijkt niet naar die of, nee, nee. We zijn allemaal mensen, als je snijdt komt er rood bloed uit”.

Tintverschillen binnen de islam

Respondent SM5 verwijst naar de strijd (“dat was echt knokken”) om bij de gemeente en de overheid gehoord te worden en aan te kaarten dat er niet één islam is.

“Ik heb toen ik in mijn moskee, en toen [ik] vervolgens een plek wilde verwerven in het, in het publieke domein, dat was echt knokken, dat was vreselijk. Ik heb diverse gevechten moeten leveren om als gesprekspartner bij de gemeente [te komen]. En het ging [er] niet om dat ik per se gesprekspartner wilde [zijn]. Mijn doel was om juist aan te tonen dat wij niet met één kleur grijs te maken hebben, maar er zijn heel veel soorten grijs. Dus, de mening van dé moslim bestaat niet. Ik wil wel aangeven van: joh, moslim x denkt zus, maar moslim y denkt zo. Dus de overheid moet niet met één [spreken], naar één partij kijken. En u hoeft niet op basis van één partij, één informatiebron beslissingen te nemen. Uiteindelijk moet u zelf beslissen, overheid. Maar ik wil wel dat u alle informatiebronnen geraadpleegd heeft”.

Invloed Media

Respondent SM6 verwijst naar de uitdrukking van Karl Marx ‘Religie is opium voor het volk’ en vervangt ‘religie’ in deze uitdrukking door ‘media’. Media die eenzijdige berichtgeving presenteren zijn opium voor het volk:

“Als je op de markt loopt en aan de doorsnee Nederlander vraagt, [wat is een] moslim?, dat weten [ze] niet. En wat zien ze op tv, op de radio horen ze, en wat zien ze eigenlijk? Dat iemand vermoord wordt, door wie wordt ie vermoord? Door een moslim. Dan kan je ‘m ook niet kwalijk nemen. Hij gaat de Koran niet pakken om te lezen, hij gaat er niet een soort studie van maken, dat interesseert hem niet. Dus hoe komt ie binnen? Op een negatieve manier komt ie binnen. Wat gebeurt [er] nu eigenlijk met de Polen? Ja, er zijn een paar ondeugende Polen, dat weten we allemaal. Maar nu wordt de focus, de kans dat je, Polen nu een slechte naam krijgen, Polen worden nu met de nek aangekeken. Dat is gewoon opium, zo is het met moslims ook nu”.

Jij hebt jouw geloof en ik heb mijn geloof

Respondent (SM17) verwijst impliciet naar Soera 109: 6 (“Jullie hebben jullie godsdienst en ik heb mijn godsdienst”, in de vertaling van Leemhuis, 1989) als hij zegt:

“Geloof is op zijn plaats en menselijkheid is op zijn plaats. Er is geen onderscheid tussen geloof, daarom jij hebt jouw geloof en ik heb mijn geloof en dus dat is geen probleem; en als mens zijn we allemaal gelijk”.

Respondent SM15 voegt daaraan toe “Daarom kunnen wij Surinamers met elkaar ook goed leven omdat wij die opvoeding al van daaruit hebben gehad”.

Koloniaal verleden

Een Hindoestaanse moslim (SM4) verwijst naar zijn opvoeding in missiescholen in Suriname waardoor hij als persoon, “nooit een probleem had in Nederland” om in contact te komen met mensen.

“En zo zie je, dat je uit een ver gebied, met een grote invloed uit Nederland [komt]. En vooral de missiescholen, dat waren echt, de jezuïetenorde uit Tilburg, daar ben ik groot geworden. En dan zie je ook welke striktheid zij hebben ingevoerd. En als jij daaronder bent opgevoed heb je min of meer ook zo’n gedachtegoed opgebouwd. Dus ik had nooit een probleem in Nederland, om met mensen in contact te zijn, mijn vrienden te kiezen. In mijn tijd, toen ik hier kwam in de jaren zestig waren er geen andere Surinamers op school. Ik ben eerst op de HBS geweest en verder, dus ik had altijd mijn schoolvrienden”.

Ook een andere Surinaamse moslim (SM7) verwijst naar het missieverleden in Suriname:

“Maar ik heb wel, dus ik zat eerst op een openbare school en toen kwam een Nederlandse man met een missie en daar zeg maar evangelie te brengen en hij was ook bezig met een school. ... Er waren islamitische scholen maar die waren ver weg en mijn vader wilde niet, sowieso niet dat wij naar een islamitische school gingen. Hij zei ook, liever naar een openbare school of je kan iets anders van het geloof leren, een ander geloof dan het islamitische, want dat leerde je thuis wel”.

Van elkaar leren

Respondent SM15 beroept zich op zijn ervaring met het vieren van religieuze feestdagen in Suriname om te laten zien hoe men met elkaar samenleeft:

“In Suriname heeft ieder geloof een nationale feestdag hè, dus iedereen respecteert zijn of haar feestdagen en je wordt op die dagen uitgenodigd er is niemand die zit te brommen ergens; “oh ja dat zijn weer die moslims” of “dat zijn weer die hindoes of dat zijn weer die christenen”. “[Het zijn] allemaal nationale feestdagen, dus dan zie je hoe de tolerantiegrens, hoe hoog dat is”.

En met een beroep op diezelfde ervaring zegt hij dat men in Nederland van die tolerantie moet gaan leren:

“Dit zijn zaken waar men van elkaar toch moet gaan leren of kunnen gaan leren en men elkaars religie respecteren”.

3. Analyse van discours als sociale praktijk

De derde stap is de analyse van discours als sociale praktijk, dat wil zeggen, van de sociocognitieve effecten van tekst. Als participanten een beroep doen op hun mentale modellen worden ze gereproduceerd (Fairclough 2011: 135). Maar ze kunnen ook opnieuw worden geïnterpreteerd en bijgevolg getransformeerd. Dus sociale effecten worden bewerkt door middel van de reproductie of transformatie van mentale modellen. Analytische vragen hier zijn: Hoe positioneren Surinaamse

moslims zich als persoon? Als gelovige? Als burger? Hoe identificeren zij zich in relatie tot anderen?

3.1 Microniveau van discours

Op het individueel niveau van discours analyseren we hoe Surinaamse moslims zichzelf identificeren en positioneren in relatie tot anderen, hun transformatieproces en eventuele ideologische agenda. De analytische vraag in deze fase is: Hoe identificeren en positioneren Surinaamse moslims zich als individuele persoon?

Wij zijn toleranter dan wie dan ook

Respondent SM8 positioneert Javanen als anders dan andere groepen. Kinderen uit “andere culturen” leven “in twee werelden”: thuis doen ze dit, en buiten doen ze dat:

“Je merkt cultuurverschil. Kijk, je merkt ook, we hebben vaak dezelfde discussies. Als een Javaan de deur uit gaat is [het] nog steeds hetzelfde kind dat thuis haar doen en laten doet. Bij andere culturen is het zo, mijn zoon doet niks, maar als ie buiten is, dan spuugt ie gewoon de hele rochel eruit in één keer, maar dat boeit ‘m echt niet! Die leven in twee werelden, daar zit het verschil”.

Deze respondent (SM8) positioneert Javanen eerst als toleranter dan wie ook, maar identificeert ook een probleem van intolerantie van moslims onder elkaar:

“Wij zijn toleranter dan wie dan ook en dan krijg je dan dat hele gedonder, moslim dit, moslim dat. Ik zeg: dat zijn wij niet. Dat zijn die moslims van om de hoek, dat zijn de burens daar. Wij hebben het probleem ook dat wij op een gegeven moment broeders onderling, dat wij de vinger wijzen naar de andere, naar de andere groep”.

Ik ken het land helemaal niet

Gevraagd of een Javaans-Surinaamse respondent (SM10) een band met Indonesië of met Suriname heeft antwoordt ze:

“Nauwelijks. Ik heb alleen familie wonen in Suriname, dat is het enige wat mij nog verbindt eigenlijk. Als ik geen familie daar zou hebben, dan zou ik helemaal geen band hebben”.

Zij identificeert hier een verschil met Turken en Marokkanen:

“Heel veel mensen, bijvoorbeeld Turken of Marokkanen, die hebben zoiets van, als ik oud ben dan ga ik terug naar dat land. Ik heb dat helemaal niet, waarom moet ik terug, weet je? Ik ben daar niet opgegroeid of zo, weet je, ik ken het land helemaal niet”.

Suriname is een dorp

Respondent SM15, die eerder zei dat Suriname een dorp is, identificeert een verschil tussen de contacten die hij in Suriname had en die hij nu in Nederland heeft. Hij zegt:

“Ik heb bijvoorbeeld veel hindoe vrienden en als je mekaar [hier] ziet dan is het op dezelfde manier [als] hoe het in Suriname was. Maar alleen zie je mekaar niet meer zo vaak hè, vanwege werk, maar niet vanwege geloof, dat wij moslim zijn en hun geen moslim zijn”.

Deze respondent (SM15), die eerder heeft gezegd, “iedereen kent mekaar daar” [in Suriname], zegt dat je “mekaar niet meer zo vaak” ziet, maar dat komt “vanwege het werk” (geen tijd), niet “vanwege het geloof”.

Ook respondent SM1 gebruikt de metafoor “Suriname is een dorp”. Hij vertelt,

“Suriname is klein. Suriname heeft zo’n 450.000 inwoners. Wat dat betreft is Suriname een dorp. Veel sociale controle. Men moest wel met elkaar samenleven, omdat er niet zoveel mensen wonen in een dorp. Hier in Nederland kun je leven zonder dat je weet wie de bovenbuurman in je flat is. Maar omdat er zoveel mensen in Den Haag wonen, kiezen mensen tussen al die mensen personen met wie ze iets gemeenschappelijk hebben. Mensen gaan op zoek naar een groep waar ze bij horen”.

Respondent SM1 identificeert hier een proces van groepsvorming en relateert dit aan veel of weinig mensen, de grootte van de groep.

3.2 Mesoniveau van discours

Op het institutioneel van discours niveau kijken we naar hoe Surinaamse moslims zich als moslims identificeren en positioneren in relatie tot anderen, hun transformatieproces en eventuele ideologische agenda. De analytische vraag in deze fase is: hoe identificeren Surinaamse moslims zich als aanhangers van de islam? Hoe positioneren zij de islam?

Mijn tantes zijn hier strenger geworden

Respondent SM13 identificeert een verschil in de manier waarop moslims in Suriname met hun geloof omgingen en hoe men hier in Nederland met het geloof omgaat:

“Van jongs af is ons aangeleerd: ze hebben alleen een andere godsdienst; maar het zijn toch gewoon broers en zussen van jou”.

De respondent (SM13) positioneert Ahmadiyya moslims als modern en ze positioneert soennitische moslims als orthodox:

“Ik ben Ahmadiyya, dus die is een beetje modern en soennieten die zijn heel, nou ja wat ze zelf denken, ja heel orthodox denken ze. Je ziet, vroeger mochten de meisjes van de orthodoxen geen lippenstift, geen nagellak op. Maar toen ik daar woonde liepen ze al met nagellak en lippenstift. In Suriname zijn de moslims niet zo streng, ze zijn echt niet zo streng. Ook de soennieten niet. In Suriname zijn, nee, waren de moslims niet zo streng als hier in Nederland hoor”.

Met de correctie “zijn, nee, waren” identificeert de respondent (SM13) een transformatie tussen hoe het “vroeger” was en nu. Een aantal geïnterviewden identificeert deze transformatie van het strenger worden van het geloof onder Surinaamse moslims in Nederland. Een van hen (SM13) zegt:

“Als ik mijn tantes en zo vergelijk die daar gewoond hebben en hier zijn komen wonen, [dan] zijn ze hier veel strenger geworden”.

Zo gaven de tantes van deze respondent (SM13) in Suriname mannen wel een hand, maar in Nederland niet meer. Dit komt volgens deze respondent onder andere door buitenlandse invloeden:

“Kijk, weet je wat het probleem ook is, hier in Nederland heb je heel veel moslims. Maar als jij uit Turkije komt en uit Pakistan ... De voorgangers zijn heel veel van die Pakistanen ... En deze mensen, die tantes van mij, althans die zich daar [bij de Pakistanen] hebben aangesloten, die worden als het ware een beetje gebrainwasht, hè, je moet dit niet doen, je moet dat niet doen. En als je hier niet je eigen dingen hebt, dan ga je [dat] gewoon geloven, terwijl die man die dat daar staat te vertellen de grootste bandiet is”.

Respondent SM7 wordt door andere moslims gepositioneerd als “geen moslim” omdat de stroming waar hij toe behoort in hun ogen te modern is. De Ahmadiyya respondent (SM7) positioneert op zijn beurt deze andere moslims als “orthodoxe moslims” en “echte superfanatiekelingen”:

“Daar zijn die orthodoxe moslims hier, die doen dat heel vaak. Dan denken ze, dat staat in de Koran. Heb je ook verder gelezen, wat er daarvoor en daarna staat? Dat zijn die discussies, wij hebben hier in Den Haag met name, we hebben twee moskeeën, die zijn erg fanatiek. Ze hebben nog een, ze zijn een afdeling vanuit Amsterdam, die grote moskee uit Amsterdam, dat zijn echte superfanatiekelingen. ... Zeg maar dat joodse probleem wat we nu hebben in Israël, dat Joden elkaar, je moet dit je moet dat, dat proberen ze hier ook, die moslims. Opleggen, opleggen die dingen. Doe je dat niet, dan ben je geen moslim. Dan spreken ze fatwa's uit, doe je dat niet. Tegen ons zeggen ze, jullie zijn geen moslims omdat wij in hun ogen te modern zijn. We zijn niet modern”.

Ons doel is het maatschappelijk belang

Respondent SM8 positioneert de vereniging Pitutur vooral als een maatschappelijke organisatie, en niet zo zeer als een religieuze organisatie.⁵⁴ Hij (SM8) zegt: “De meesten wonen hier in de buurt. Op de slametans⁵⁵ die Pitutur organiseert komen Javaanse Surinamers uit heel Nederland af”.

Op de website van Pitutur vinden zij informatie over de slametans die Pitutur organiseert. Respondent SM8 vertelt over het doel van Pitutur:

“Wij zijn meer gericht op het maatschappelijke, mensen die in een vergeten hoek terecht komen, die proberen uit het isolement te halen. Mensen die op een gegeven moment helemaal paranoia worden, die ergens opgenomen worden omdat zij niet weten met mensen om te moeten gaan, die proberen erbij te betrekken. Ons doel is het maatschappelijk belang”.

De deur staat open, je bent welkom

Respondent (SM7) beschrijft een andere vereniging die hij juist wel als religieus positioneert. Hij (SM7) zegt:

“Niet zo lang geleden hier, vorig jaar hebben we nog een hele grote bijeenkomst gehad in het atrium. Stadhuis hier... Er is een vereniging opgericht. Die verzorgt elk jaar hier tijdens Ramadan een maaltijd. Dat heet iftar Elk jaar is het iemand anders die het mag organiseren. En dan kom je allerlei mensen tegen, dus Hollanders die moslim zijn geworden, kom je donkere mensen tegen van alle rassen. Mensen ook uit Indonesië of Suriname, Javanen, dus je komt ze allemaal tegen. Ook Turkse en Marokkaanse, ook. Het is vrij. Je hoeft je niet in te schrijven, de deur staat open. Dat is ook de betekenis van, iftar heet het hè, van avondmaal, het verbreken van het vasten. Dat is ook de betekenis ervan, je bent welkom. Dat gebeurt ook bij ons in de moskee”.

Waar Pitutur gericht is op maatschappelijke activiteiten van één specifieke groep, de Javaanse Surinamers, wordt de vereniging waarover respondent SM7 spreekt gepositioneerd als religieus, en open voor iedereen, mensen van “alle rassen”.

Eén islamitische gemeenschap

Respondent SM4, die eerder heeft gezegd dat de islam die hij in Suriname heeft leren kennen de islam van de salaam (vrede) is, zegt dat hij opvalt door zijn streven naar vrede.

“Het feit is dit dat je opvalt door jouw streven om vrede te stichten. Laat ik dat stellen, je valt op als je vrede wilt stichten. Het gevaar is dit, dat je los van

⁵⁴ Eerder zei respondent SM8 dat Pitutur vooral maatschappelijke activiteiten organiseert omdat de Gemeente (Den Haag) geen religieuze activiteiten subsidieert.

⁵⁵ Een slametan is een religieuze (Javaanse) offermaaltijd.

vrienden ook enorm veel tegenstanders krijgt, soms vijanden zelfs. En dat vind ik jammer”.

Deze respondent (SM4), die eerder heeft gesproken over de oprichting van de Federatie van Moslim Organisaties in Nederland (FEMON) zegt dat toen hij iets voor de islam wilde doen, dit volgens hem door anderen werd gepositioneerd als een Surinaams initiatief:

“Ik heb in de jaren zestig al eens gezegd, jongens, we moeten iets doen [om ervoor te zorgen] dat de moslimgemeenschap een erkende gemeenschap is, geaccepteerd door de gemeenschap en ook tot de gemeenschap behorend ... En in de federatietijd hebben we bedacht van goed, wat gaan we doen: een uitgeverij van boeken ... die bestaat nog, het is losgekoppeld van het Moslim Informatie Centrum; een halal stichting geldend voor alle moslims, niet op commerciële basis, maar op basis van sociale en maatschappelijke religieuze zorg. Dat is dit geworden [Stichting Halal]”.⁵⁶

Maar toen hij zei, “goed we moeten iets doen voor de islam” werd het “gelijk gesplitst: Turk, Marokkaan, Surinamer, Indonesiër, Somaliër en noem maar op. Maar dat is de oorsprong van de islam niet”. Respondent SM4 positioneert de islam als één.

Tintverschillen

Waar respondent SM4 de eenheid van de islam reproduceert, identificeert respondent SM5 tintverschillen binnen de islam. Hij (SM4) reproduceert hierbij een discussie binnen de moslimgemeenschap zelf. Hij ergert zich als moslims spreken over dé islam:

“... dat zeg ik nooit, dé islam, dat zeg ik nooit. Ik erger me als moslims dat doen. Bijvoorbeeld dé moslim, en ik zeg bijvoorbeeld, mijn vertrekpunt is niet het ideaalbeeld of het beeld van dé moslim. Ik zeg ook van: die denken zus, ik denk zo. Klaar, het is een andere discussie of ik gelijk heb. Maar ik probeer het wel uit te leggen dat ik denk dat mijn denkbeelden ja, dat is de manier waarop ik denk. Het zou raar zijn als ik zeg: ‘u bent fout’. Ik heb wel moeite om te begrijpen waarom u zo denkt, om uit te leggen”.

Vervolgens probeert de respondent (SM4) het wel uit te leggen. Hij (SM4) verwijst twee keer naar een gesprekspartner (“u”) om vervolgens “andere moslims” die wij “in Nederland hebben” te positioneren:

“Wat wij in Nederland hebben, daarentegen, met andere moslims, om even daarbij te blijven, is dat die voornamelijk uit gebieden komen waar ze bijna

⁵⁶ De Stichting Halal verleent internationaal erkende halal keurmerken aan producten. De Stichting Halal komt later terug in de analyse.

[allemaal], of ze zijn allemaal moslims, van hetzelfde ras of ze zijn Arabisch volk, nou eentje Arabisch deel zijn Marokkanen, ja dat zijn allemaal moslims van dezelfde stroming. Dus die hebben hetzelfde denkpatroon. Dus in hun beleving is het allemaal, als ik het vergelijk, ik zeg niet goed of fout, ik vergelijk het even, ik denk dat er Marokkanen zijn die denken van, nou oké, iedereen heeft dezelfde manier om, alles is hetzelfde, ook voedingsgewoonten, cultuurgewoonten, allemaal, er is wel een tintverschil binnen Marokko, maar dat zijn kleine tintverschillen. En daar zit nou een groot verschil [met ons]. En dat is eigenlijk wat in Nederland naar mijn oordeel ook ontzettend lang onderbelicht is geweest”.

Door het herhaaldelijk gebruik van hetzelfde / dezelfde (“hetzelfde ras”, “dezelfde stroming”) identificeert hij (SM4) een “groot verschil” tussen “andere moslims” en Surinaamse moslims. In “hun beleving” is “alles hetzelfde”, “van hetzelfde ras” of het “Arabische volk”, waarbij hij zichzelf corrigeert, “nou eentje Arabisch”, de “Marokkanen”.⁵⁷ Volgens respondent SM4 is het “grote verschil” tussen moslims onderling lang onderbelicht geweest.

Dan heb je dus een wereldbeleid te voeren in een nutsbell

Waar de respondenten SM4 en SM5 tot dusver eenheid en verscheidenheid binnen de islam identificeren, reproduceert SM4 een maatschappelijk en politiek debat over de islam. Hij maakt eerst een vergelijking tussen de NSB en de PVV, waarbij een verwijst naar een gesprek dat hij had met een zoon van een NSB-er:

“Dus hij zei, ‘ik heb [er] duidelijk [onder] geleden dat mijn vader een NSB-lid was’. En hij zei, ‘die mensen hebben niet geweten wat het gevolg daarvan zou zijn’. Maar de PVV wel. Dus dat is het grote verschil. Een PVV-er is geen NSB-er. Hij is kwaadaardig. Je weet wat ie wil, dus Nederlanders hou je ogen open, je oren open, dat zegt hij als Nederlander hè, ik bedoel, als Amsterdammer geboren in Amsterdam. En dan was ik inderdaad van, hij heeft gelijk. Als je iets weet dat je gaat creëren, en wat het gevolg is, ja, en dan, Hitler wilde een ras zuiveren. En nu wil jij alle moslims uit Europa hebben, dingen verbieden”.

De respondent (SM4) identificeert een PVV-er als “kwaadaardig”. Hitler “wilde een ras zuiveren” en “nu wil jij alle moslims uit Europa hebben”. In het vervolg van het interview wordt “jij” in verband gebracht met Geert Wilders. Maar, zegt hij (SM4), “alle moslims uit Europa”, dat is niet goed voor de werkgelegenheid:

“Maar ik zal je dit vertellen, als wij [Stichting Halal] vandaag stoppen met Nederlandse bedrijven te certificeren dan kun je Royal Friesland Campina

⁵⁷ Wellicht duidt de respondent op het onderscheid tussen Arabieren en Berbers in Marokko.

sluiten. Kun je een Nestlé sluiten, een DSM sluiten. Kijk maar hoeveel werkplaatsen nu gecreëerd worden door onze input in Nederland om producten te verkopen. Kijk hier is een Nestlé product met ons logo [van Stichting Halal] erop. Dit is van Friesland Campina. Ons logo zit erop”.

Respondent identificeert hier economische belangen die geschaad worden, “werkplaatsen” die “nu gecreëerd worden” door “onze [Stichting Halal] input”. En hij (SM4) vervolgt met een economisch discours waarbij hij ook de betekenis van het koloniale verleden identificeert:

“Per dag worden zo’n half, vijfhonderd miljoen zakken gevuld in alle bedrijven van Friesland Campina, tegenwoordig. Poedermelk en alles wat melkproducten, ingrediënten, die de hele wereld rond gaan. En als Indonesië zegt van, nou ik accepteer geen één certificaat behalve dat van ons, dan hebben ze nog een groter probleem. En Indonesië is nu met 240 miljoen moslims bepalend voor de hele moslimmarkt, een wereldmarkt, leidend. Daarom is een bedrijf dat al bijna negentig jaar bestaat, Friesche Vlag [goed voor werkgelegenheid]. In Indonesië zijn generaties lang met de melk van Nederland opgegroeid”.

Vervolgens identificeert de respondent (SM4) zijn eigen rol in het debat waarbij de ‘order of discours’ (Fairclough 1992: 68-71) verandert van economisch naar politiek discours:

“En als je zo bekijkt dat de politiek, men is boos in bepaalde kringen van nou, wij kunnen niet meer exporteren, want Indonesië zegt: ‘als Geert Wilders dat doet willen wij geen één product van Nederland hebben.’ Ik ben daar gaan praten van nou, Geert Wilders kan nooit de baas zijn in Nederland, dat hij met zijn partij de grootste is geworden, of een van de grootste doet er niet toe. Wij hebben een Nederlandse politiek dat berust op de verdeelsleutel. En als je minister-president wordt dan heb je nog steeds kans dat je andere normen moet gaan hebben, want een één-partij-stelsel is niet mogelijk [in Nederland]. Dan heb je dus een wereldbeleid te voeren in een nutshell eigenlijk. En je hoort vandaag voor het eerst hoe groot deze macht is die hier in Den Haag gevestigd is”.

Respondent SM4 identificeert de economische belangen die hij, zijn [Halal] stichting (“met ons logo”) of moslims in het algemeen vertegenwoordigen. Hij zegt dat hij daar (in Indonesië) is “gaan praten” om uit te leggen dat Geert Wilders nooit alleen de baas kan zijn in Nederland omdat de Nederlandse politiek berust op een “verdeelsleutel”.

3.3 Macroniveau van discours

Op het maatschappelijk (macro) niveau van discours analyseren we de posities en transformaties van Surinaamse moslims als burgers van de Nederlandse samenleving. De analytische vraag in deze fase is: hoe identificeren en positioneren Surinaamse moslims zich als burgers van de Nederlandse samenleving?

Bouwer in communicatie

Respondent SM4 positioneert zichzelf als “bouwer in communicatie”:

“De aard van de mens is slecht of goed, dat zal moeten bekeken worden. Maar goed, zo ben ik ook een bouwer in communicatie geweest, van oké, ik zit bij de overheid voor de moslims te werken, het maakt niks uit of je Marokkaan of Turk of Surinamer of Indonesiër [bent], ik ben voor het belang van de gemeenschap hier en dat moet ik op die manier dienen. Het is niet in mijn belang, het is algemeen belang. En als je het algemeen belang dient, dan moet je ook eh, ja eh, op een christelijke manier gezegd, water bij wijn doen”.

Sociaal contact is veel beter daar

Respondent SM14 identificeert dat fysiek contact sociaal contact helpt. Respondent SM14 ervaart dat het contact in Suriname tussen mensen beter is dan in Nederland:

“Want hier [ben je] een beetje opgesloten. Je ziet mensen, soms zie je je buurman zelfs niet. Maar daar is alles open en daar zijn alleenstaande woningen, dus niet alles bij elkaar. Alleen in Paramaribo [is het] wel een beetje zo”.

Respondent SM15 voegt toe “Sociaal contact is toch beter daar”. Respondent SM14 reproduceert dit: “Sociaal contact is veel beter daar”.

Suriname als voorbeeld

Respondent SM4 positioneert Suriname als voorbeeld voor Nederland voor wat betreft het samenleven van verschillende etniciteiten. Hij reproduceert het beeld dat hij kent van zijn jeugd in Suriname:

“Ik heb, toen Verdonk nog minister was, ooit ergens in een lezing gezegd, laat minister Verdonk voor drie maanden naar Suriname gaan, een cursus volgen hoe Surinamers van alle soorten etniciteiten met elkaar wonen en samen delen. En dat heb ik niet zomaar gezegd. Je zou echt Suriname [als voorbeeld] kunnen gebruiken”.

Hij nuanceert zijn uitspraak wel door te zeggen dat hij sinds 1976 niet meer in Suriname is geweest: “Hoe de toestand nu is weet ik niet, want ik ben er na 1976 nul keer geweest”.

Toen begon men in Nederland een beetje argwanend te worden ten aanzien van moslims

Respondent SM6 identificeert een transformatie in de beeldvorming over moslims in Nederland, van “heel tolerant” naar “een beetje argwanend”. De respondent classificeert “zij” (“heel tolerant waren ze hier”) en “wij” (“ook waren wij niet zo fanatiek”):

“Toen ik naar Nederland kwam, toen was het heel tolerant, heel tolerant waren ze hier ten aanzien van islam ook, je kon overal terecht en wij waren ook niet zo fanatiek op dat moment. Naarmate de tijd ging verstrijken hier en de invloed van Pakistaanse geloofsgenoten, namen de spanningen ook een beetje toe en dat is begonnen in ’79, ’78, met Ayatollah Khomeini in Iran. Toen begon men in Nederland een beetje argwanend te worden ten aanzien van moslims. En toen heeft Pim Fortuyn destijds ook veel geschreven in Elsevier, stukken, toen nog, ach Pim Fortuyn, kan wel. Maar naarmate de tijd verstreek gebeurde er meer, de globalisering nam toe, e-mails, internet, dat heeft een vaart gekregen dat je dacht oh jee, oh jee en moslims kwamen in verkeerd daglicht te staan”.

De respondent positioneert zich duidelijk als moslim (“wij waren niet zo fanatiek”). Hij noemt Pim Fortuyn niet zo erg (“kan wel”).⁵⁸ Maar het veranderde volgens hem (SM6) met de komst van de Marokkanen:

“En toen kwam de Marokkaanse gemeenschap in Nederland. De eerste generatie houdt zich gedeisd eigenlijk hè. Ik noem ze de ‘rotjongens’, [dat zijn] PVV-termen hè, die zijn hier geboren allemaal, allemaal hier geboren, en ze hebben de mentaliteit van [Nederlandse] mensen overgenomen, op school, in hun eigen land moeten ze oom en tante zeggen tegen burens en tegen vreemde mensen meneer, en op school is geen voornaam. En hier gaan ze naar school en horen ze: ‘noem mij maar juf Jacqueline’, daar weet ie niks van, de drempels liggen zo verlaagd, in [de] Nederlandse samenleving, dus wanneer mensen tussen twee culturen terecht kwamen en wisten geen raad mee. En de islam was een houvast voor hun. De moskee. Een anker, waar ze terugkwamen en van daaruit gingen ze verder opereren”.

De respondent (SM6) positioneert de Marokkaanse “rotjongens” als probleemgroep. Maar hij identificeert ook het probleem. In hun eigen land moeten ze “meneer” zeggen tegen vreemde mensen (uiting van respect) maar “de drempels liggen zo verlaagd” hier. Ze “kwamen tussen twee culturen terecht” en ze “wisten geen raad” daarmee.

⁵⁸ Pim Fortuyn (1997) was aanvankelijk bekend als een publicist (en bijzonder hoogleraar aan de Erasmus Universiteit) die schreef ‘tegen de islamisering van onze cultuur’ en voor de ‘Nederlandse identiteit als fundament’. Het voormalig PvdA- en later VVD-lid werd vooral bekend als lijsttrekker van Leefbaar Nederland en daarna van zijn eigen Lijst Pim Fortuyn. In 2002 werd hij vermoord door een links-radicaal milieuactivist.

Respondent SM6 identificeert het afbrokkelen van solidariteit (3x) in de samenleving als een probleem, en dit betreft “niet alleen maar islam” maar ook “alle buitenlandse mensen”, “kleurlingen”:

“Het is nu eigenlijk, niet alleen maar islam, maar ook alle buitenlandse mensen. Als je nu op scholen ziet, de enquête, dan scoren ze heel hoog eigenlijk hè, PVV en VVD, dan scoren ze heel hoog. Want tolerantie is er niet, de solidariteit is weggefallen, omdat men ziet wat er ook gebeurt. Mensen die hier komen, die verdommen [het] om te werken. Als je iedere keer cijfers gaat vertellen dat de bajes voor tachtig tot negentig procent wordt bevolkt door kleurlingen, en de zorg wordt verstoep omdat kleurlingen... en in de uitkeringen zitten allemaal kleurlingen, dan zegt die blanke man van, ‘goh wacht even, voor wie werk ik eigenlijk?’ En die arts denkt ook ‘voor wie werk ik eigenlijk?’ ‘Voor die mensen? Nee toch?’ Dus solidariteit brokkelt af, dus dat is ook een probleem. Los van de islam, in z’n algemeenheid, de solidariteit brokkelt af”.

Met een beroep op “cijfers” reproduceert respondent SM6 een beeld over “buitenlandse mensen” die een onevenredig groot beroep doen op de zorg, de uitkeringen. Als Surinaamse moslim heeft hij (SM6) een dubbel probleem, hij heeft de verkeerde religie en de verkeerde kleur. Toch identificeert hij de islam als het grootste probleem:

“De islam is eigenlijk een dominante factor geworden in deze ... Nu zijn de Polen, [de aandacht is] eventjes weggehaald van de islam, nu staan de Polen in de schijnwerpers. Dus ’t is een tijdje al. En zolang andere dingen niet gaan gebeuren ... Het Midden-Oosten is mijns inziens heel belangrijk, en kijk nu in Syrië, wie vermoordt wie? Irak is hetzelfde, dat is een heel ... Ook Indonesië, wat zeg maar het grootste moslimland ter wereld is, zeggen ze. [Hoe] vreedzaam zijn ze? Hoeveel bommen zijn er op Bali niet gevallen? Indië is een land, Ghandi komt uit India, daar is ook een heel hotel weggebombardeerd, hoeveel mensen zijn daar niet doodgegaan? En dan zeggen ze, ja de moslims. Dus moslims moeten niet klagen dat ze slecht behandeld worden”.

De respondent (SM6) identificeert problemen in de moslimgemeenschap zelf (“Hoeveel bommen zijn er op Bali niet gevallen?”) en concludeert “moslims moeten niet klagen dat ze slecht behandeld worden”. Vervolgens geeft hij een oplossing voor het probleem, “doe iets aan de beeldvorming”, “doe iets aan je gedrag”:

“Nee, doe iets aan de beeldvorming, doe iets aan je gedrag, dat proberen wij nu binnen Noeroel Islam zover te krijgen dat de jongeren, dat ze op een andere manier gaan denken, een gemeenschap waar je woont en leeft, moet je meewerken, dit is je land. Deze moet je verdedigen. Je hebt een Nederlands paspoort, je woont, je leeft, je ademt hier, dan moet je geen contacten zoeken

buiten Nederland, dan moet je niet met Pakistan, je roots zijn hier, niet in Pakistan. Hier moet je opbouwen en niet verder kijken”.

De respondent (SM6) positioneert zich als lid van Noeroel Islam en reproduceert (impliciet) een regel uit de Hadith: volg de regels van het land waar je leeft.

Als iemand goed presteert, dan is hij een Nederlander

Respondent SM7 positioneert zichzelf als Nederlander (door de herhaling van “wij”) en identificeert een transformatie in het integratiebeleid:

“Eerst begonnen we goed, we begonnen goed. In Amsterdam wonen volgens mij 66 nationaliteiten, dus het [samenleven] kan wel. Het heeft vroeger ook gekund. Vroeger was het ook goed. Begin jaren '80 is het veranderd. De Turken en Marokkanen wonen hier ook al 50-60 jaar. Wij hebben toen niet gezegd tegen die mensen, die oudere mensen, toen waren het jongeren, van joh je bent nu gastarbeider, maar ik ga jou helpen om in te burgeren. Dus je hoeft niet 7 x 24 uur te werken. Je gaat twee uur per dag opleiding doen. Je moet de taal kennen, je moet de gewoontes kennen, onze normen en waarden moet je kennen. Dat hebben we niet gezegd. We hebben gezegd, jij gaat gewoon keihard aan het werk, je bent hier om te werken en dat is het. En nu zeggen we: jij kent de taal niet, waarom ben je niet ingeburgerd, dat moet je nu doen. Die persoon is 60 inmiddels. We hebben de fout gemaakt om die mensen geen gelegenheid [te geven] om in te burgeren en nu vragen we die ouderen om de jongeren sneller in te burgeren”.

Respondent SM7 identificeert een fout in het integratiebeleid. Vervolgens benoemt hij “feiten” over discriminatie, met name in de media (“in de krant”):

“Als die voetballer goed presteert, of als die voetballer nationaal speelt, dan is ie Nederlander ... Ik ben nooit gediscrimineerd, gelukkig niet. Ik heb me nooit gediscrimineerd gevoeld, maar we hebben het nu over feiten hè. Als, je goed presteert, als iemand goed presteert, dan ben je Nederlander. Als iemand iets uitgeflikt heeft, dan staat er Marokkaans in de krant”.

Media

Ok respondent SM5 identificeert het probleem van eenzijdige beeldvorming over islam en moslims van de “gemiddelde Nederlander” (3x) en de media:

“De gemiddelde Nederlander neemt niet de moeite om te begrijpen dat er verschillende kleuren, tinten zijn, maar dan ga ik een stap verder, de gemiddelde Nederlander is nog de gemiddelde Nederlander. Ik vond het schokkend te ontdekken dat mensen die voor de beeldvorming zorgen, dus de publieke debatten en informatie verschaffen, dan moet je denken aan journalisten of opiniemakers enzovoorts, dat die met hun verstand niet eens

de tijd nemen om te begrijpen dat er meerdere kleuren zijn. ... Die mensen, die daar aan beeldvorming doen, informatie ver[zamelen], hen zou je moeten vragen. Nee, nee die doen dat niet, die nemen de tijd niet, die hebben de intelligentie niet om [dat] te doen. Dat was schokkend. Het heeft ontzettend veel energie gekost om de ambtenaren duidelijk te maken: u bent gewoon verkeerd bezig, u baseert uw informatie op één stroming en u, u maakt beleid op iets dat niet klopt”.

Respondent SM5 benoemt oorzaken van de eenzijdige beeldvorming: “die nemen de tijd niet, die hebben de intelligentie niet” om te begrijpen “dat er meerdere kleuren zijn”. Respondent SM5, dit tot de Ahmadiyya behoort, geeft een voorbeeld:

“Ik ga u illustreren met een mooi voorbeeld, hoe wrang kan het zijn dat als de hele overheid en de politiek blijft roepen van wij moeten radicalisme en conservatisme een halt toe roepen. Dus dat is wat mij roept wrang is het zo dat deze zelfde overheid subsidie geeft aan groepen die een imam opleiding gaan opzetten vanuit de, zou ik zeggen conservatieve stromingsgedachte, dan denk je van u bent de weg kwijt u bent echt de weg kwijt, aan de ene kant wordt dat geroepen en maar aan de andere kant gaat u dat juist voeden en telen, dan bent u de in feite mededader, nou ga ik heel ver met mijn botte stelling maar ik wil het even zwart wit maken om even te illustreren, dus dit is schokkend verhaal en daar heb ik ontzettend veel tegen moeten strijden”.

Respondent SM5 poneert een “botte stelling” dat de overheid aan de ene kant “radicalisme en conservatisme” een halt wil toeroepen en aan de andere kant conservatisme voedt door een imamopleiding vanuit ‘n “conservatieve stromingsgedachte” op te zetten.

Conclusie en discussie

Antwoord gevend op de hoofdvragen van dit onderzoek, 1) hoe gaan christen-migranten en moslimmigranten uit hetzelfde land van herkomst in Nederland met elkaar om; 2) wat is hun bijdrage aan het debat over de multiculturele samenleving; en 3) wat kunnen Nederlanders volgens hen leren in het kader van hun omgekeerde missie, kunnen we met betrekking tot de Surinaamse moslims het volgende concluderen:

De omgang tussen Surinaamse moslims en Surinaamse christenen in Nederland is over het algemeen goed. Veel Surinaamse moslims in Nederland bewaren goede herinneringen aan het samenleven van moslims en christenen in Suriname, maar volgens sommigen is de band tussen moslims en christenen in Suriname nu minder goed dan dat deze in het verleden was. Surinaamse moslims geven aan dat Surinamers gewend zijn aan het samen leven, samen wonen, en mengen met verschillende groepen.

Kenmerkend voor de Surinaamse moslims is dat een gedeelte van de Surinaamse moslims in Nederland een beetje strikter en strenger in hun geloof zijn geworden. Er zijn “splittingsen” en “rivaliteit” tussen de verschillende Surinaamse moslimgroepen in Nederland.

Antwoord gevend op de (sub)vraag of Surinaamse moslims de nationale identiteit van hun land van afkomst benadrukken om daarmee de omgang tussen Surinaamse moslims en Surinaamse christenen te bevorderen of dat ze juist hun religieuze identiteit benadrukken, of de nationale identiteit van het land van aankomst, kunnen we concluderen dat de meeste respondenten zeggen dat ze zichzelf zowel als Nederlander als als moslim zien, maar dat ze zich ook Surinamer voelen. De meeste respondenten benadrukken dat ze Nederland als hun land zien, maar dat zij door Nederlanders niet altijd als Nederlander worden gezien.

Antwoord gevend op de vraag, wat is de bijdrage van Surinaamse moslims aan het debat over de multiculturele samenleving in Nederland, valt op dat de Surinaamse moslims enerzijds zeggen dat ze een stempel willen drukken op de Nederlandse samenleving maar dat ze anderzijds niet willen opvallen. Ze vinden de Nederlandse samenleving zo slecht nog niet: moslims mogen in Nederland moskeeën bouwen, maar als christen moet je bijvoorbeeld in Saudi-Arabië niet proberen een kerk te bouwen, en er zijn in Nederland overal halal producten te koop. Hun boodschap voor de multiculturele samenleving is dus niet zozeer gericht op Nederlanders maar op migranten: Je bent hier in Nederland, pas je aan aan de Nederlandse samenleving en Nederland is zo slecht nog niet. Vooral moslims in Nederland moeten wat de Surinaamse moslims betreft meer met elkaar samenwerken. Dit zou onder andere kunnen door een preek in de moskee bijvoorbeeld in het Nederlands te houden. Surinaamse moslims vinden het “makkelijk” om in Nederland moslim te zijn. In sommige aspecten is Nederland zelfs beter toegerust om moslims tegemoet te komen. In Suriname liggen ham en kaas gewoon naast elkaar op een bord. In Nederland is het makkelijker om vegetarische maaltijden te krijgen. Negatief of moeilijk aan het in Nederland moslim zijn, zijn de uitspraken die Geert Wilders doet over moslims.

Antwoord gevend op de (sub)vragen wat ze zich herinneren van het land van herkomst, of en hoe de herinnering aan het land van herkomst wordt doorgegeven, en of conflicten in het land van herkomst een rol spelen kunnen we stellen dat herinneringen aan en ervaringen met het land van herkomst een rol spelen in hoe men in Nederland in het leven staat. De herinneringen aan het goed samenleven van verschillende culturen en geloven voeren de boventoon. De respondenten geven wel aan al lange tijd weg te zijn uit Suriname en geen kennis te hebben van de actuele stand van zaken. Maar het positieve voorbeeld dat zij in hun tijd in Suriname hebben gehad proberen ze hier in Nederland uit te dragen. Alhoewel zij zichzelf zien als onderdeel van de Nederlandse samenleving vindt met name de eerste generatie

migranten het belangrijk om een band te onderhouden met Suriname. Deze band wordt minder als directe familieleden overlijden.

Wat kunnen Nederlanders volgens Surinaamse moslims leren van hen? De Surinaamse moslims benadrukken: ‘Als mens zijn we allemaal gelijk’. Dit is een voorbeeld dat veel respondenten geven. Sommige respondenten baseren zich hierbij op het Surinaamse gezegde dat ieders bloed rood is als men zich snijdt, anderen baseren deze gelijkheid op Soera 109: 6 uit de Koran (“Jullie hebben jullie godsdienst en ik heb mijn godsdienst”, vertaald door Leemhuis, 1989) en weer anderen verwijzen naar de opvoeding van hun ouders waarin ze ‘gelijkheid’ hebben meegekregen. Nederlanders kunnen leren van de diversiteit onder de Surinamers. Veel Nederlanders weten niet dat er ook Surinaamse moslims zijn. “Als we het in Nederland over moslims hebben, dan hebben we het over Turken en Marokkanen”. Surinaamse moslims distantiëren zich van Marokkaanse en Turkse moslims en lijken hiermee hun eerdere oproep om als moslims zijnde samen te werken juist tegen te spreken.

Surinaamse moslims zijn tolerant, moslims uit het Midden-Oosten niet, zeggen ze; als christen durf je daar niet te vragen om een kerk te bouwen. Hier in Nederland kan dat wel. Surinaamse moslims omschrijven zich als minder streng dan hun geloofsgenoten uit Turkije, Marokko en Saudi-Arabië. Surinaamse moslims ervaren dat sommige Surinaamse moslims in Nederland strenger in hun geloof zijn geworden dan dat zij in Suriname waren. Men dicht deze ontwikkeling toe aan de invloed van de ‘strengere’ moslims in Nederland.

Surinaamse moslims zeggen dat ze (Surinamers in het algemeen, niet alleen de Surinaamse moslims) zich goed kunnen aanpassen aan hun omgeving, maar ook dat “Surinamers geboren zijn als Nederlanders”. Zij verwijzen met deze laatste opmerking naar de koloniale geschiedenis.

Hoofdstuk 5: Surinaamse Christenen in Nederland

Dit hoofdstuk belicht de Surinaamse christenen in Nederland. Dit hoofdstuk is gebaseerd op diepte-interviews met vijftien personen uit de Surinaams christelijke gemeenschap in Den Haag. De gesprekken vonden plaats in de periode van januari 2012 tot en met juni 2013 en werden gevoerd aan de hand van een topic lijst (zie Bijlage 2) waarin de positionering en zelfdefinitie van Surinaamse christenen in Nederland centraal stond. Het betreft hier kwalitatief onderzoek. Via het Nijmeegs Instituut voor Missiewetenschappen werden de eerste contacten gelegd met Surinaamse christenen in Nederland. Vervolgens werden de gesprekspartners via de “sneeuwbalmethode” benaderd. Daarbij werd gestreefd naar diversiteit in termen van sekse, leeftijd, migratiegeneratie en geografische binding. Onder de gesprekspartners bevonden zich studenten, werkenden en gepensioneerden.

Onder de respondenten waren Hindoestaanse, Javaanse en Creoolse Surinamers. Zes respondenten zijn katholiek, drie respondenten zijn lid van de Evangelische Broedergemeente, drie respondenten zitten bij een evangelische kerk, twee respondenten zitten bij een Pinkstergemeente en één respondent heeft een eigen Bijbelstudieclub opgericht.

De respondenten SC1 tot en met SC15 zijn Surinaamse christenen woonachtig in Den Haag of omgeving. De gegevens van alle respondenten en informanten die een bijdrage hebben geleverd aan dit hoofdstuk over de Surinaamse christenen zijn terug te vinden in tabel 4 en 8 in Bijlage 1.

Van de vijftien respondenten voor de Surinaamse christengemeenschap zijn er acht in Suriname geboren en zeven in Nederland. Anders gezegd: er zijn acht eerste generatie migranten geïnterviewd en zeven tweede generatie migranten. De meeste eerste generatie respondenten zijn naar Nederland gekomen omdat zij hier een beter toekomstperspectief zagen dan in Suriname.

1. Analyse van discours als linguïstische praktijk

De eerste stap is de analyse van discours als linguïstische praktijk, dat wil zeggen een analyse van de formele kenmerken van de tekst. Fairclough (1992: 73-78) adviseert voor deze stap diverse middelen, maar hier gebruiken we vooral vocabulaire. We letten op het gebruik van bepaalde woorden, op herhaling van (bijna synonieme) woorden of overwording (Fairclough 1992: 193), en herformuleringen (met andere woorden, waarbij de betekenis kan veranderen) of rewording (Fairclough 1992: 194). Soms is het handig om te letten op een enkel woord of een in het oog springend sleutelwoord, zegt Fairclough (1992: 185, 186). Een andere focus voor de analyse is alternatieve bewoordingen en hun politieke of ideologische betekenis (Fairclough 1992: 77). Want geen enkel woord is neutraal (Fairclough 1992: 75). In de hiernavolgende analyse maken we een onderscheid tussen diverse niveaus van

discours, namelijk micro-, meso- en macroniveau van discours (Fairclough 2001: 20-12) en aspecten van discours, namelijk cognitie, identiteit en relaties (Fairclough 1992: 8, 64).

1.1 Microniveau van discours

Onder het individuele of het inter-persoonlijke niveau van discours verstaan we het niveau waar mensen vooral voor zichzelf spreken. De analytische vragen in deze fase zijn: Hoe omschrijven Surinaamse christenen zich als individuele persoon? Welke woorden gebruiken ze?

Je zag wel witten, zwarten, maar ... het stoorde je niet

De geïnterviewde Surinaamse christenen gebruiken regelmatig de woorden zwart en wit, en blank en donker om zichzelf en anderen te beschrijven. De woorden wit en blank komen 32 keer voor in de interviews en de woorden zwart en donker worden 35 keer gebruikt. Negen van de vijftien respondenten deden uitspraken waar de termen zwart en wit en/of blank en donker in voorkomen.

Het eerste tekstfragment komt uit een groepsinterview met drie vrouwen die deel uitmaken van een Surinaamse parochie in de Schilderswijk. Een respondent (SC14) zegt, “Maar in Suriname, althans ik spreek voor mezelf, daar hadden we, voor zover ik me kan heugen, niet iets geleerd van die is moslim of die is christen, katholiek of die is hindoe. Je zag wel witten, zwarten, maar ...”. Een andere respondent (SC15) vult aan, “Het stoorde je niet”. Een derde respondent (SC13), “Nee het stoorde je niet en wat er wel was, als er feest was, dan gingen we allemaal”. “Het stoorde je niet” wordt letterlijk herhaald (rewording).

Als alternatieve woorden voor zwart en wit, donker en blank werden de woorden “kleur” en “gekleurd” gebruikt, en allerlei varianten daarvan, zoals “kleurrijk”, “kleurlingen”, “huidskleur”. Zeven respondenten gebruiken in totaal dertien keer deze termen. Een respondent (SC1) zegt, “Ja, en dan later kwam ik erachter, nou ja gelijk, het ligt gewoon aan hoe ik eruitzie en de kleur. Dus ik werd gelijk geconfronteerd met, je bent niet welkom hier”. Deze respondent koppelt “kleur” aan “niet welkom” zijn. Maar een andere respondent (SC2) zegt, “... als ze zien, jij bent ook gewoon een mens, dan zien ze dat op een gegeven moment niet meer, dan zien ze jouw huidskleur of afkomst [niet], dat zien ze dan niet meer, ze zien gewoon de persoon die je bent. En dat vind ik belangrijk, daar gaat het bij mij om”.

Vernederlandsen en verkazen

Surinaamse christenen spreken dus relatief vaak over kleur en gekleurd zijn. Andere woorden die door Surinaamse christenen worden gebruikt zijn “vernederlandsen” en “verkazen”. Alternatieve woorden die gebruikt worden zijn “verwesterd”, “verwestering” en “westers”.

Een respondent (SC4) zegt “maar als ik hier langer blijf, nog misschien vijf jaar of zo, kan ik me wel voorstellen dat ik echt nog meer ga vernederlandsen en de balans meer richting Nederland misschien gaat, voor mijn gevoel hè. De buitenwereld is wat anders, natuurlijk, maar voor mijn gevoel ...”.

Een Javaans-Surinaamse man (SC1) beschrijft het gevoel dat hij heeft als hij op Java of in Suriname is: “Je voelt een soort eenheid maar die is er eigenlijk helemaal niet, omdat je totaal verwesterd bent, sowieso. En in Suriname heb ik als ik aan kom meer een gevoel van oh ja, hier kan ik lekker eten en genieten en het is gezellig, maar niet dat ik me daar echt super thuis voel, want ik ben gewoon, ja Hollands, een beetje *verkaast*. Ik ben gewoon gewend aan zekerheid en dat soort dingen en afspraak is afspraak weet je? Dat is weer dat Nederlandse”.

Het is gewoon normaal dat het zo is

In de hierboven geciteerde tekstfragmenten komt een aantal keren het woord “gewoon” voor, “gewoon mens”, “gewoon de persoon”, “ik ben gewoon gewend”. Het woord “gewoon” wordt regelmatig gebruikt om de omgang tussen verschillende religies en etniciteiten in Suriname en in Nederland te beschrijven. Een Surinaamse christen (SC4) herinnert zich:

“Heel veel jaren terug zijn heel veel mensen op ongeveer hetzelfde moment gekomen [naar Suriname] en je kent niet anders dan dat het zo is. Dus je bent gewoon in die zin gewend dat het divers is. Je ziet een Chinees, je ziet een Hindoestaan, je ziet een creools iemand, dat noemen we zo iemand als mij. En ja, het is gewoon normaal dat het zo is. Je hebt natuurlijk wel zo’n in-group favoritism, dat je dus je eigen groep natuurlijk ook wel voortrekt ten opzichte van de andere groep, dat zie je dus wel. Dat zie je ook in de politiek dat partijen, die dus hun eigen groep hebben, dat men aan elkaar wel gewoon gewend is van, nou je bent hier, dat is normaal, dat mag. Dus toen ik hier kwam toen was het van, oh dat is helemaal niet normaal dat ik gewoon erbij kwam. Dat is koek en ei. Het is gewoon een wij versus hun verhaal. Dus dat was wel vreemd”.

Respondent SC4 maakt hier gebruik van overwording: hij herhaalt een aantal keer dat het ‘gewoon’ is. Hij omschrijft echter wel een verschil tussen ‘hier’ in Nederland waar men niet gewend is aan diversiteit, waar de omgang tussen verschillende groepen niet ‘gewoon’ is en ‘daar’ in Suriname waar men eraan gewend is en de omgang tussen verschillende mensen ‘gewoon normaal’ is.

Drie katholieke vrouwen uit een Surinaamse parochie in de Schilderswijk praten over hoe ‘gewoon’ dingen waren in Suriname. Deze respondenten beschrijven ook een verschil tussen ‘hier’ in Nederland en ‘daar’ in Suriname qua omgang tussen de verschillende etnische groepen. Ook beschrijven ze een verschil tussen de generaties. Respondent (SC10) zegt, “Weet je wat ik ook vind? Als kind, mijn moeder zat in het

onderwijs, en ze had ook, ze heeft op een basisschool gewerkt, en ze had collega's die waren van verschillende etnische afkomst en dan gingen we ook naar Javaanse feesten en Hindoestaanse bruiloften dat was van de Hindoestaanse tak van mij, maar je dacht er verder niet bij na”. Het gesprek gaat als volgt verder:

“Het is gewoon!” (respondent SC12)

“Het was gewoon! Je dacht niet in hokjes. Maar ik ben vanaf dat we in Nederland zijn, ben je je daarvan bewust geworden, maar in Suriname was dat gewoon niet”. (respondent SC10)

“En waarom was dat niet? Omdat gewoon ieder naast, zeg maar samen opgroeit, je hebt bij wijze van spreken zeg maar een katholieke kerk naast een moslim, een moskee, dus ja, dat is, eigenlijk zijn wij in Suriname zijn wij al vanaf, we zijn eigenlijk altijd multicultureel geweest” (respondent SC11).

“Vrij en open” (respondent SC12).

“Maar multicultureel ook” (respondent SC11).

“Maar hier in Nederland is het sterk hè, die verschillen tussen groepen” (respondent SC12).

Naast het contrast tussen (hier) “in Nederland” en (daar) “in Suriname” contrasteren de sprekers de verleden (vroeger) en tegenwoordige (nu) tijd.

Alternatieve woorden voor “gewoon” of “gewoon normaal” (overwording) zijn “vanzelfsprekend”, en “je dacht er verder niet bij na”, maar ook de zinsnede, “het stoorde je niet”, die we in de het eerste tekstfragment analyseerden. Dit wordt verbonden met “je dacht niet in hokjes”.

“Je dacht er niet bij na” wordt gecontrasteerd met “je bent er bewuster mee bezig” (het woord bewust wordt drie keer genoemd), en “je dacht niet in hokjes” wordt gecontrasteerd met “hokjestoestand”.

Een respondent (SC5) zei, “We hebben geen methodieken, omdat het voor ons een heel vanzelfsprekend iets is. Je leeft met je burens, ongeacht van welke culturele of etnische groep ze zijn, je leeft met ze samen. We hebben nooit, onze ouders hebben ons nooit gezegd van, die is een moslim dus je moet anders zijn, nee. Het is je buur en je gaat met je buur om en als je groente over hebt dan breng je het naar je buur van goh, dit heb ik over, en andersom is het ook zo”.

We zullen het “geen methodieken” hebben later opnieuw tegenkomen als we de macrodimensie van discours (de bijdrage van Surinaamse christenen aan de Nederlandse samenleving) analyseren. Gevraagd of Javanen (Respondent SC1 is een Javaanse Surinamer en positioneert zich voornamelijk als Javanen) een rol kunnen spelen bij het helpen of begeleiden van andere groepen die minder geruisloos opgaan in de samenleving antwoordt respondent SC1 “Ik denk dat het niet zozeer kan helpen. Het is gewoon een mentaliteitskwestie”. Waar respondent SC5 laat weten dat

Surinamers “geen methodieken” hebben, verwoordt respondent SC1 het opgaan in de samenleving als “gewoon een mentaliteitskwestie”.

1.2 Mesoniveau van discours

Onder het mesoniveau van discours verstaan we het niveau waar geïnterviewden spreken als lid of vertegenwoordiger van culturele of religieuze instituties, of zich juist daartegen afzetten. Het gaat hier dus om het boven-individuele, het gedeelde niveau van spreken. De analytische vragen in deze fase zijn: Hoe omschrijven Surinaamse christenen zich als aanhanger van het christendom? Welke woorden gebruiken ze?

We geloven in één God

Hoe divers mensen ook zijn, uiteindelijk zijn ze één, want mensen geloven in één God. Een Surinaamse christen (SC10) zegt hierover:

“Ik ben in Suriname geboren en ik kom uit een hele gemengde familie, ik heb een Hindoestaanse opa en ik heb ook een Chinese opa en mijn ouders die zijn getrouwd in de lutherse kerk en wij zijn altijd naar EBG-scholen gegaan. Ik ben katholiek geworden toen ik ging trouwen. ... Ik vind dat heel interessant, van al die etnische groepen, maar ja ik heb zoiets van we geloven allemaal in één God en die heeft meerdere namen en gebruiken binnen die etnische groepen”.

De woorden “etnische groepen” worden twee keer gebruikt (overwording). Die eenheid in het geloof in de ene God betreft vooral christenen uit andere continenten en Nederlandse christenen. Een Hindoestaanse man (SC13) beschrijft zijn evangelische kerkgemeenschap als gemengd:

“Ja, allerlei, we hebben Nederlanders, we hebben Surinamers, we hebben Javanen. Ik heb zelf een gemeente gehad hier in de wijk zelf, tien jaar lang. Mensen waren Indonesiërs ... en hadden Afrikanen in de gemeente. En nu nog steeds, er zitten Afrikaanse mensen, er zitten Nederlanders, er zitten Hindoestanen, er zitten Surinaamse Javanen in [de gemeente]”.

Een katholieke Surinaamse pastor met een parochie in Den Haag (SC5) vertelt over de samenstelling van zijn parochie:

“[Het] grootste deel van de parochianen zijn autochtone Nederlanders. Ook voor een groot deel vergrijst, dus oudere mensen. Maar je hebt ook mensen van een andere achtergrond, hè. Er zijn een aantal mensen van een Indische achtergrond, Aziatische achtergrond. Er zijn mensen van Surinaamse afkomst die ook hier naar de kerk komen, maar het grootste gedeelte zijn autochtone Nederlanders, dus mensen die hier ook in de buurt geboren zijn, wiens ouders hier geboren zijn. Het is dus gewoon een doorsnee”.

De woorden “autochtone Nederlanders” worden twee keer gebruikt (overwording). De woorden “autochtone Nederlanders” worden gecontrasteerd door “mensen met een andere achtergrond”.

Een andere respondent (SC8) vertelt dat ze veel met andere Surinamers omgaat: “Dat komt omdat je een gelijke, je hebt een, je herkent elkaars grappen en dat soort dingen”. Later vervolgt ze: “Ja, ja, maar in de kerk moet ik eerlijk toegeven, dan maakt het niet uit waar je vandaan komt, iedereen gaat gewoon met elkaar om”. Respondenten SC7 en SC8 bezoeken “Gewoon een kerk, allround”. Respondent SC7 zegt: “Gewoon allround, multi, je hebt er veel Indonesische mensen, Ghanese mensen, Chinezen, Hindoestanen, alles komt er, ook Nederlanders”.

De kerk die respondent SC7 en SC8 bezoeken is een Pinkstergemeente. Ze beschrijven die als “gewoon allround” en “multiculti”. Dit contrasteert met “witte kerk” of “Surinaamse [kerk]”.

Twee katholieke Hindoestaanse vrouwen praten juist over het verschil tussen een Nederlandse en een Surinaamse viering. Respondent SC10 zegt: “Het is heerlijk om te kerken in Suriname. En onze diensten [in de Surinaamse parochie in Den Haag] één keer in de maand zijn ook prettig. Het is een andere beleving als wanneer je naar een witte kerk gaat. Heel anders”. Respondent SC11 vult aan: “Maar dat komt deels denk ik, kun je dat verklaren omdat wij na de dienst toch even (...) samenkomen. Het sociale aspect hebben en elkaar ook wel hebben leren kennen. Omdat het toch een vaste club is, het is een vaste groep van mensen die maandelijks de kerk bezoeken”. De mensen die de vieringen van de Surinaamse parochie bijwonen komen uit Den Haag en omstreken. Respondenten SC10 en SC11 beschrijven hier het verschil tussen een “Surinaamse viering” en een viering in een “witte kerk”. Later omschrijft een andere respondent (SC1) de Creools kerk waar hij naar toe gaat als een “zwarte kerk”.

Respondent SC11, een Javaanse katholieke vrouw, beschrijft vervolgens de contacten die de Surinaamse parochie in Den Haag landelijk heeft met andere Surinaamse katholieke parochies en de contacten die men als Surinaamse parochie in Den Haag heeft met andere migrantengemeenschappen. Ze (SC11) zegt:

“Ja wij hebben als Surinaamse gemeenschap hier in Nederland, of in Den Haag, hebben wij één keer per jaar een landelijke vergadering met de Surinaamse [katholieke] gemeenschappen uit Tilburg, Rotterdam, Utrecht en Amsterdam. ... En wat we ook hebben hier in Den Haag dan, als Heilige Willibrord-bestuur, hebben we één keer per jaar een internationale viering en dan participeren dus heel veel gemeenschappen, migrantengroepen zeg maar,

bij de dienst en dat is dan één keer per jaar.⁵⁹ Dat hebben we nu al zeker vijftien keer gedaan”.

Respondent SC11 laat door middel van overwording zien dat de Surinaamse gemeenschap in Den Haag heel actief is: “Wij als ... Surinaamse gemeenschap hier ... in Den Haag” en “wat we ook hebben hier in Den Haag”.

Als je Jezus niet kent kom je niet bij God

Een Surinaamse christen gebruikt nagenoeg dezelfde woordcombinatie als het citaat waarmee we deze subsectie begonnen (“we geloven in één God”) alleen heeft “we” hier niet betrekking op christenen van andere continenten (“etnische groepen”), maar op moslims. Gevraagd of men het met Surinaamse moslims weleens over het geloof heeft antwoordt een Surinaamse christen (SC2), “Jawel”. Een andere respondent (SC3) zegt: “Ik niet meer. ... Ik weet van, die kijkt er anders naar. Ik weet van moslims, die hebben iets van, uiteindelijk dienen we allemaal dezelfde God, maar christenen denken daar anders over. Wij hebben zoiets van, als je Jezus niet kent dan kom je niet bij onze God en zij hebben iets van, God is God, maar het is heel anders en moslims denken daar anders over”.

“We geloven in één God” is een equivalent van “uiteindelijk dienen we allemaal dezelfde God”, maar respondent (SC3) zegt dat dit iets is wat moslims geloven, “maar christenen denken daar anders over”. De zinsnede “denken daar anders over” wordt twee keer gebruikt (overwording) maar slaat eerst op christenen en daarna op moslims.

Het gebruik van overwording laat zien dat het denken van moslims en christenen volgens deze respondent (SC3) heel ver uit elkaar liggen. Je kunt dan ook beter niet naar iemands geloof vragen. Deze respondent (SC3) zegt hierover: “Ik kan zeggen wat ik, ik kan over m’n eigen geloof praten, maar ik hou er niet van, want het loopt altijd uit op een discussie, terwijl ik gewoon praat over mijn geloof en ik vind het leuk te horen hoe jij denkt over jouw geloof maar ik ga er niet over discussiëren”. De respondent (SC3) maakt hier een onderscheid tussen “gewoon praten over je geloof” en “discussiëren”.

Een andere respondent (SC15) zegt hierover, “Je gaat nooit vragen wat voor religie men heeft, tenzij je echt heel lang met elkaar omgaat en je praat veel, dan pas ga je erachter komen, oh ja, hij is moslim of christen, maar het is geen punt om een contact te verbreken”.

Toch zijn er ook Surinaamse christenen die zeggen dat er wel een eenheid is tussen Surinaamse christenen en moslims. Een respondent (SC6) verwoordt dit als volgt,

⁵⁹ Zie over de internationale liturgieviering in Den Haag Castillo Guerra en Wijsen 2007; en Martins en Eijken 2016.

“...de ander [is] gelijk: [of] ik nou niet gelovig [ben] of een ander geloof [heb] of ... van een ander ras, al snij ik in mezelf, dan heb je hetzelfde bloed”.

Je voelt gewoon dat ze het niet kunnen vatten

Sommige Surinaamse christenen zeggen dat het in de Nederlandse samenleving moeilijk is om openlijk gelovig te zijn en dat de Nederlandse overheid te veel luistert naar moslims.

Een respondent (SC7) zegt dat hij zich op zijn werk regelmatig letterlijk op de Bijbel baseert. Hij zegt dat zijn collega's dit niet prettig vinden. Gevraagd of respondent SC7 weet waarom collega's moeite hebben met zijn uitspraken antwoordt hij, “Je voelt gewoon dat ze het niet kunnen vatten. Het is een soort irritatie, het is een soort van innerlijke [weerstand] ... Als ze zeggen ‘wat ben jij een betweter, zeg’, dan zeg ik: nee, ik, ik geloof het gewoon”.

Een andere respondent (SC13) zegt, “Op het terrein van het faciliteren van de kerken, ik ben, de overheid zou meer dus de kerken, je ziet de overheid luistert alleen maar naar de groeperingen die veel geld hebben, bijvoorbeeld de moslim, die krijgen alle faciliteiten, omdat ze geld neertellen, maar dat kan heel funest zijn voor Nederland, vandaar ook dat zie je dat fenomeen Wilders, hè. Wilders is puur ontstaan, om tegengas te geven aan die ontwikkeling hè, dat moslims eenzijdig worden bevoordeeld omdat zij veel geld hebben”.

Respondent SC13 beschrijft dat hij gewend is aan vrijheid en respect voor wat betreft zijn geloofsuiting in Suriname. In Nederland gaat het anders: “Dus ja, je gunt iedereen toch op basis van zijn religie, ja, een zekere mate van vrijheid en respect ook hè, iedereen respecteert, je gunt hun een ja, een plezier in de uitoefening van hun religies. In Suriname gelukkig is dat niet zo, ik bedoel gelukkig respecteert iedereen elkaars religie in Suriname, je wordt, we vieren het samen, als een Hindoestaan feest, is [het] een religieus feest dan doet iedereen net zo hard mee, als er een moslims feest is dan doet ook iedereen op die zelfde manier mee, iedereen geniet ervan, eten, drinken, samen feest vieren”.

Zo leven wij

Respondent SC15 zegt: “Vooral als je, je ziet het op de foto's tenminste als je foto's van Suriname bekijkt, dan zie je een moskee naast een synagoge, waar zie je anders dit verschijnsel, nergens anders. Zo leven wij”. Respondent SC15 gebruikt een moskee en een synagoge als een symbool voor de islam en het jodendom om aan te geven dat in Suriname mensen met verschillende geloofsovertuigingen met elkaar samenleven.

Christelijke identiteit

De meeste respondenten omschrijven zichzelf als Surinamer of als Nederlander, respondent SC13 omschrijft zichzelf echter als christen:

“Mijn identiteit is in Christus, haha, ja, daar preek ik ook vaak over, ik heb een christelijke identiteit daarom zei ik in het begin: ik ben niet zo religieus, religie is mensenwerk”.⁶⁰

Respondent SC13 contrasteert hier “christen” [zijn] en “religieus” [zijn]. Waar deze woorden vaak gebruikt worden om elkaar aan te vullen, zet respondent SC13 ze hier juist tegenover elkaar “ik ben christen” en volgens hem is hij juist daardoor “niet zo religieus”. Hij identificeert “religie” als “mensenwerk”.

1.3 Macroniveau van discours

Onder het macroniveau van discours verstaan we het niveau waar mensen spreken als burgers van een samenleving, in ons geval, als Nederlanders of Surinamers, of een combinatie daarvan. De analytische vragen in deze fase zijn: Hoe omschrijven Surinaamse christenen zich als burgers van de Nederlandse samenleving? Welke woorden gebruiken ze?

Aardig Nederlands, maar ook niet Nederlands genoeg

Mede in verband met hun gekleurd zijn zeggen Surinaamse christenen het lastig te vinden hun plaats te vinden in de Nederlandse samenleving. Een van hen (SC4) zegt:

“Ik ben sowieso op de eerste plaats Surinamer. Surinaamse christen in Nederland, misschien zul je ’t zo ... Ik merk wel dat mijn Surinaamse identiteit ook een beetje aan het ... Er komt meer water bij. Ik was ... vorig jaar was ik er ook vanwege het huwelijk van mijn broer en toen merkte ik, van oh, wacht even, ik zit nu op een soort punt waarbij ik niet Surinaams genoeg ben om me daar makkelijk in te voegen als ik er weer ben, en hier ben ik toch aardig Nederlands, maar ook niet Nederlands genoeg om hier helemaal als Nederlander gezien te worden. Mensen horen en zien nog steeds van, wacht even, dat is niet iemand die hier geboren is”.

Al pratende herformuleert respondent SC4 zijn uitspraken. Hij begint met “Ik ben sowieso op de eerste plaats Surinamer”. Hij voegt hier echter direct aan toe “Surinaamse christen, en ook nog “in Nederland”. Daarna vertelt hij nog dat zijn Surinaamse identiteit aan het verwateren is. Maar ondanks dat hij “aardig Nederlands” is, wordt hij door Nederlanders niet als Nederlander gezien. Respondent SC4 neemt dus verschillende Ik-posities in.

Ook respondent (SC2) vindt het lastig om zichzelf als burger te omschrijven: “Kijk, in Nederland ben ik een Surinamer en in Suriname ben ik een Nederlander. Dus ja, ik weet het niet. Ik weet niet of ik Surinaams genoeg ben om Surinamer genoemd te worden, wat is de definitie ervan? Ik denk dat ik inderdaad gewoon een Surinaamse

⁶⁰ Hij doet hierbij impliciet een beroep op de evangelische leer die een scherp onderscheid maakt tussen religie (mens) en openbaring (God).

Nederlandse christen ben Dat is het, ik ben gewoon mezelf, ik ben gewoon [naam], ik heb geen, plaatjes of stickertjes, dat kan niet”.

Respondent SC3 zegt: “Ik weet dat ik hier niet echt een Nederlander ben, maar in Suriname dan ben ik echt geen Surinamer. Als ik daar zeg, ik ben een Surinamer dan lachen ze me uit!” Respondent SC2 vult aan: “Je gaat echt niet naar huis of zo, ze noemen je gewoon een *tata*⁶¹ gewoon ... en hier? Hier zeg ik ook niet dat ik een Nederlandse ben. Als iemand vraagt wat ben je, dan ben ik een Surinamer, want dat is gewoon zo”.

Niet alle respondenten omschrijven zich op basis van hun nationaliteit. Zoals we in de analyse van het mesoniveau van discours zagen zei respondent SC13: “Ik heb een christelijke identiteit”. Een Javaanse Surinamer (SC1) omschrijft zichzelf als inwoner van de stad Den Haag: “Ik ben dus een Hagenees in hart en nieren”. De vrouwen van een Surinaamse parochie in de Schilderswijk vinden het lastig om zichzelf te omschrijven; ze spreken vanuit verschillende subject posities of nemen schillende Ik-posities in:

“Als ik terug mag komen op wat ... [respondent SC10] net zei hè, “het eerste wat in me opkomt is mens” (respondent SC11).

“Ik ben mens” (respondent SC10).

“Het eerste wat bij mij opkomt is van ik ben christen. Hè, en ik denk dat in dat opzicht zeg maar al verbinding ligt, tussen de verschillende groeperingen, denk ik” (respondent SC11).

“Ja, ik ben ook een mens. Ik ben ook een mens, maar ik ben ook een Javaan” (respondent SC12).

“Ik ben vrij veel, ik ben mens, christen, vrouw, moeder, maar niet direct christen, maar ja, centraal staat dat ik mens ben. En het geloof? Misschien ook?” (respondent SC10)

Ook andere respondenten gebruiken termen als “gewoon mens”, “iedereen is gewoon gelijk en hetzelfde” en mensen zijn “gewoon gelijk”. Een respondent (SC8) zegt:

“Ja, gewoon, ik vind iedereen hetzelfde, alleen natuurlijk afgezien van de cultuur en waar je geboren bent, is iedereen gewoon gelijk en hetzelfde. Ik voel me niet meer of minder dan een Nederlander. Ik voel me niet meer en minder dan een andere cultuur of wat dan ook. We zijn mensen onder elkaar en we moeten met elkaar leven en leren leven, zo zie ik het dus”.

Een andere respondent (SC7) zegt:

⁶¹ *Tata* betekent buitenlander.

“Ja ik ben iemand die, ik ben zelf ook gewoon mens, maar ja als ik, als ik zie dat ik mezelf moet aanpassen en alleen maar ten goede van mezelf is en ook iets daaruit kan halen wat mij ook weer kan opbouwen, dan doe ik dat en dan respecteer ik gewoon ook ieder mens en ik zie niet van oh ik ben lager dan jij, ik ben wat lager dan jij, oh ik ben hoger dan jij, ik zeg, nee je bent gewoon m’n gelijke, ook al ken ik je pas, ik ga je overal mee helpen en ik maak geen onderscheid, ook al ken ik je niet maar, ik ga, ik ga altijd ‘t beste willen doen voor de persoon en ja zo zie ik het ook, gewoon normaal geen hoog of laag, maar gewoon gelijk”.

De geïnterviewde respondenten beschrijven zich op verschillende manieren. Sommigen positioneren zich op basis van etniciteit, anderen positioneren zich op basis van geloofsovertuiging, maar ook op basis van plaats “Ik ben dus een Hagenees in hart en nieren”. Nog weer andere respondenten vermijden al deze categorieën en positioneren zichzelf als “mens”.

Ik moet gewoon niet gezien worden als luië Surinamer

Nog afgezien van hun eigen plaatsbepaling in de Nederlandse samenleving zeggen Surinaamse christenen dat ze moeite doen om niet stereotype beelden te activeren. Een van hen zegt (SC4) zegt hierover:

“Kijk, hoe ik nu praat, of als je zo gaat praten als een Surinamer, met een ander accent, dan merk je wel dat mensen andere ideeën bij je krijgen, toch? Dat feit dat ik zo kan praten dat is ook iets meer richting het Nederlands En als ik te veel richting Nederlands ga, dat voelt voor mij ook niet goed aan. Als ik in Suriname ben, want ik wil nog gewoon wel gezien worden als Surinamer. Kijk, als ik hier word gezien als Nederlander, kijk dat is niet erg, als Surinamer ook niet heel erg. Ik moet gewoon niet gezien worden als luië Surinamer die niks doet. Ik moet wel heel erg veel moeite voor doen om echt altijd op tijd te komen dat nooit dat stereotype beeld in hun hoofd komt, altijd alles netjes af te maken. Ik ben daar heel bewust van en ik probeer alles te doen om niet dat stereotype beeld, wat mogelijk bij mensen zou kunnen zijn, te activeren: [dat een] Surinamer laat is en lui is en afspraken maakt die hij niet nakomt. Daar ben ik wel echt heel bewust van, van oké, dat moet ik in ieder geval niet doen”.

De woorden “wel heel erg veel”, “echt altijd”, “nooit”, “altijd”, “niet”, “heel bewust” (twee keer), “in ieder geval niet” laten overwording zien. Het wijst op een sterke preoccupatie met het onderwerp (Fairclough 1992: 193), het goed te doen in de Nederlandse samenleving.

Dat is weer die paradox van tegenstrijdigheden

Een Surinaamse christen van Javaanse afkomst (SC1) zegt dat hij door Nederlanders niet als Nederlander wordt gezien: “Dat is weer die paradox van tegenstrijdigheden, want aan de ene kant zegt iedereen in de politiek van, ja multiculturele dingen, dat is

juist goed voor de gemeenschap. Maar uiteindelijk wordt het helemaal niet gewaardeerd en denken veel mensen nog van ja, Nederland is toch alleen maar witte mensen? En het is toch alleen wat wij willen”.

Surinaamse christenen zeggen dat ze zich soms ook niet welkom voelen in Nederland. Deze respondent (SC1) zegt hier ook over, “vroeger ging ik uit, ... naar de Tempel, een club. Ik kom niet binnen, maar die Hollandse gozer voor mij wel. En ik had echt nette [kleren] aan”. Gevraagd of hij (SC1) wist waar dit door kwam antwoordt hij:

“Ja, en dan later kwam ik erachter, nou ja gelijk, het ligt gewoon aan hoe ik eruitzie en de kleur. Dus ik werd gelijk geconfronteerd met, je bent niet welkom hier. En toen had ik zoiets van, ja weet je, het geeft wel weer van, je bent in een land waar je aan de ene kant niet wordt gewaardeerd. Maar ik zet me daar gewoon overheen, ik ga naar een andere tent, maar het gaat me om het principe weet je?”

De respondent relateert zijn “niet binnen” komen aan zijn “kleur”. De zinsnede “paradox van tegenstrijdigheden” is overwording. Het laat zien dat Surinaamse christenen hun plaats in de Nederlandse samenleving omschrijven als tegenstrijdig, ambigu. Respondent SC1 ervaart discrepantie als hij vanuit de politiek hoort “multiculturele dingen, dat is juist goed voor de gemeenschap”, terwijl hij in de praktijk ervaart dat hij op basis van zijn huidskleur niet in clubs wordt toegelaten. Een andere respondent (SC9) noemt dit gedrag “discriminerend”.

Dat waait wel over

Respondent SC14 zegt dat conflicten die spelen in Suriname wel invloed kunnen hebben op de Surinaamse gemeenschap in Nederland. “Dat waait wel over”. Respondent SC15 herhaalt: “Ja het waait over. Want altijd komen er mensen hè, het is een heen en weer gereis”. De respondenten geven hier een andere betekenis aan het gezegde ‘dat waait wel over’. Zij gebruiken het hier niet in de zin van ‘iets wat wel over zal gaan’, maar zij bedoelen dat dingen die in Suriname gebeuren overwaaien naar Nederland en hier ook invloed hebben.

Respondent SC14 vervolgt: “En laten we eerlijk zijn, de helft van Suriname zit hier. En we noemen onszelf Nederlanders, maar in je hart ben je toch die kant bezig”. Respondent SC14 beschrijft hier een tegenstelling: Surinamers noemen zichzelf Nederlander, maar het gevoel is anders “in je hart ben je toch [met] die kant bezig”.

Gevraagd of zaken die in Suriname spelen invloed kunnen hebben op Surinamers in Nederland antwoordt hij (SC14):

“Uiteraard. Mogelijk dat anderen dit al hebben gezegd over de amnestiewet. Nou, er was ooit eens een coup in Suriname waarbij er ook journalisten zijn

overleden in de tachtiger jaren, de Decembermoorden. De zittende president was toen leider van het leger en er is een proces een paar jaar geleden begonnen en nu is er een wet aangemaakt waardoor eigenlijk hij en de andere die die journalisten vermoord hadden, niet meer (...) En dat nieuws heeft heel veel hier veroorzaakt. Al mijn vrienden, [er] was echt een soort Facebook eruptie van allerlei negatieve berichtgevingen. Ze hadden toen ik dus in Suriname was, hadden ze hier een stille mars gehouden als protest tegen wat er gebeurde. Dus dat houdt ons wel nog bezig wat er allemaal gebeurt”.

Respondent SC14 zegt dat het nieuws over de coup, de decembermoorden en de amnestiewet “heel veel hier veroorzaakt” heeft.

Het mengt wel maar ze hebben hun eigen clubs nog

Gevraagd of de verschillende groepen Surinamers in Nederland met elkaar omgaan antwoordt respondent SC1:

“Het mengt wel, maar ze hebben wel hun eigen verenigingen en clubs nog. Bijvoorbeeld een vriend van mij die zit dan, die heeft een soort woonvereniging, hoe zeg je dat, een buurthuis, daar komen voornamelijk creoolse Surinamers. Het is een Surinaams buurthuis, maar daar komt geen Javaan of Hindoestaan. Bijvoorbeeld hier in de Schilderswijk heb je een Chinees ouderenhuis, maar je hebt ook een Javaans ouderenhuis, dus je ziet, er is toch, mensen blijven toch hun eigen clubje. Ze mengen toch niet zo veel als gedacht, want waarom zou je anders een Surinaams, of een Javaans ouderenhuis oprichten als je ook gewoon in een Hollandse kan? Het heeft te maken dat ze hun cultuur delen en hun taal, daardoor zullen ze eigenlijk bijna altijd gescheiden blijven. Maar als we het dan hebben over jongeren, die mengen natuurlijk wel meer, omdat ze elkaar continu tegenkomen. In openbare ruimtes, zoals studie, werk, carrière mogelijkheden, maar dat moet ook wel omdat je hebt elkaar nodig om verder te helpen. Mensen realiseren [zich] ook wel, een Javaanse club, Surinaamse club is te klein, ik moet verder gaan, dus ik moet andere mensen leren kennen, of gebruiken, of misbruiken om tot een bepaalde positie te komen”.

Het woord “mengen” wordt drie keer gebruikt en gecontrasteerd met “eigen clubje / vereniging”. De respondent (SC1) beschrijft een verschil tussen eerste en tweede generatie migranten in de omgang met mensen van de eigen cultuur. De oudere generatie zoekt elkaar meer op dan de jongere generatie, aldus SC1.

2. Analyse van discours als discursieve praktijk

De tweede stap is de analyse van discours als discursieve praktijk, dit is de productie, distributie en consumptie van tekst. Als mensen tekst produceren of consumeren dan doen ze volgens Fairclough (2001: 8-9, 118) beroep op mentale modellen die als

teksten zijn opgeslagen in het lange termijn geheugen. Deze modellen zijn cognitief in de zin dat ze ‘in het hoofd’ van mensen zitten; ze zijn sociaal in deze zin dat ze sociale wortels hebben en sociaal geconditioneerd zijn (Fairclough 2011: 20). De analytische vraag is dus in deze stap: Op welke teksten en mentale modellen doen respondenten beroep als ze tekst produceren en consumeren? De distributie van tekst vindt in dit onderzoek plaats door middel van een vraaggesprek tussen onderzoeker en onderzochten (Talja 1999).

2.1 Microniveau van discours

Op het microniveau van discours kijken we naar de mentale modellen waarop de geïnterviewde Surinaamse christenen een beroep doen als ze voor en over zichzelf spreken, als individuele personen. De analytische vraag in deze fase is: waarnaar verwijzen Surinaamse christenen als ze over zichzelf spreken als individuele persoon?

Als kind dacht je er verder niet bij na

Als Surinaamse christenen zichzelf omschrijven als ‘multicultureel’ (“we zijn eigenlijk altijd multicultureel geweest”, aldus SC11) dan beroepen zij zich op herinneringen aan hun jeugd en de opvoeding in het gezin. In het groepsgesprek met drie katholieke vrouwen zagen we eerder dat ze culturele verschillen heel “gewoon” vinden, dat ze “eigenlijk altijd multicultureel [zijn] geweest” en dat ze “niet in hokjes” dachten. Vervolgens linken ze hun herinnering aan hun verhuizing naar Nederland. Een van hen (respondent SC10) memoreert,

“Het is wel zo dat als je naar een ander land gaat, dat je dan bewuster met dat soort dingen ... dat gaat zoeken. Je bent er bewuster mee bezig, want je wil ergens bij horen. Maar in Suriname was je er helemaal niet van bewust joh ... Maar ik vind vroeger als je naar een bruiloft ging, een Hindoestaanse bruiloft, [dan] zag je alle bevolkingsgroepen. Als ik nu naar een Hindoestaanse bruiloft in Nederland ga, [dan] is 99% Hindoestaans. En zelfs, je ziet dat ik bruin ben, maar ik ben ook Hindoestaan en die Hindoestaanse familie die jou niet kent, die kijken zo wie is die niet-Hindoestaanse die daar rondloopt? ... Ik vind dat de mensen hier, de etnische Surinaamse groepen, anders met elkaar omgaan dan in Suriname. ... De jongeren niet, ik moet zeggen, van een bepaalde generatie. De jongeren niet, die gaan meer met elkaar om. Die proberen die hokjestoestand een beetje te overstijgen”.

Respondent SC10 verwijst naar een “hokjestoestand” onder Surinamers in Nederland, maar die is er minder bij jongeren. Ook respondent SC2 ziet verschil tussen de verschillende generaties. Hij (SC2) beschrijft hoe “gewoon” het voor hem is in Nederland:

“Je ziet wel echt het verschil tussen onze generaties. ... Ik ben echt tweede generatie, ik ben gewoon hier geboren, dit is gewoon mijn land eigenlijk. Dit is gewoon waar ik vandaan kom. Hier ken ik iedereen. Hier ben ik naar school

geweest... Het is, het is nu al weer een derde generatie, al een vierde. Ik denk dat zij helemaal de band gaan verliezen met Suriname”.

Respondent SC2 zat in Nederland samen met twee andere Surinaamse kinderen in de klas op de basisschool. Ook hij (SC2) verwijst naar gewoonte:

“En voor de rest allemaal Nederlandse mensen. Ik was dat gewend, zo was dat eigenlijk in die tijd ... Ik denk dat je als kind, dat je je daar niet echt bewust van bent. Je bent je er wel bewust van, maar je stoort je er niet aan of zo, zeg maar. Het is wel, je weet wel dat je Surinaams bent en de anderen Nederlands, maar dat was het dan. Oké je weet het en je gaat gewoon verder”.

“Je stoort je er niet aan” wordt als equivalent gebruikt voor “het is gewoon”, “je bent je daar niet echt bewust van”, en “je weet het”.

De hobby's die respondent SC1 beoefent verwijzen naar zijn Javaanse roots. Gevraagd of het toeval is dat het vrijwilligerswerk dat respondent SC1 doet voor de Javaans-Surinaamse stichting RBU⁶² Javaans is antwoordt hij:

“Oh zo, ja, kijk als ik Nederlands was bedoel je dat ik dan carnaval zou bezoeken of zo? ... Het is aan de ene kant ja, je kan het zien als toeval en aan de andere kant kun je het ook zien, ik wil wel een beetje meer weten van mijn cultuur, want ik weet niet zo heel veel, ja het is een mooie manier om te reconnecten met mijn roots. Om gamelan⁶³ bijvoorbeeld te bestuderen en te kijken wat mensen nou spelen”.

Respondent SC1 verwijst hier naar carnaval als een typisch Nederlandse hobby en hij geeft aan dat hij “een beetje meer wil weten van zijn cultuur” en om deze reden heeft hij voor het maken van gamelan muziek gekozen als hobby. In het interview herhaalt hij (SC1) nog een keer “het is een mooie manier om te reconnecten met mijn roots” (overwording).

Band met Suriname via sociale media

Respondent SC5 beschrijft dat Surinamers met behulp van social media makkelijker in staat zijn dan vroeger om in contact met elkaar te treden:

“Wat mij wel opvalt is dat in de ... dus nu met de moderne technologie en met sociale netwerken, dat mensen die ik van vroeger gekend heb uit Suriname, dat ze contact zoeken met elkaar en dat gaat dwars door alle religies heen, dat valt me op. Ik ben zelf niet zo'n Facebook-persoon maar af en toe ga ik er wel op, of zie ik een uitnodiging van iemand, van oh ja, die ken ik van vroeger. Dat gaat door alle religies heen”.

⁶² Javaanse Stichting Rukun Budi Utama.

⁶³ Traditionele Indonesische muziekstijl.

Een andere respondent (SC10) onderhoudt via sociale media contact met vriendinnen in Suriname. Het nieuws uit Suriname volgt ze via Apinti, een Surinaamse radiozender die ze dagelijks online luistert.

Een respondent (SC5) geeft aan niet zoveel contact te hebben met Suriname maar het nieuws “op de voet” te volgen. Ook een andere respondent (SC4) vertelt dat hij dagelijks het nieuws in Suriname volgt. “Standaard”.

Gevraagd naar de contacten die men heeft met Suriname antwoordt respondent SC9:

“Iedereen heeft die nauwe contacten met Suriname. Sommigen hebben dat nog veel erger, die luisteren naar Surinaamse radio of zo hè, via internet. Ja dus die zijn helemaal gefocust op Suriname”.

Volgens deze respondent (SC9) hebben alle Surinamers in Nederland “nauwe contacten met Suriname”, maar hij specificeert ook nog een groep Surinamers die “hebben nog veel erger”, “die zijn helemaal gefocust op Suriname”.

Paltalk

Verschillende respondenten (SC6, SC7 en SC8) bezoeken als christenen Paltalk, een interactief forum waar je door middel van een headset met mensen in gesprek kan gaan. Er zijn verschillende onderwerpen en respondenten SC6, SC7 en SC8 hebben elkaar leren kennen via de sectie religie, waar ook een sectie ‘christendom en islam’ is. Respondent SC8 zegt, er “is wel heftige discussie hoor met moslims en zo”. Omdat de contacten via Paltalk wereldwijd zijn, verlopen de gesprekken voornamelijk in het Engels, maar als beide gesprekspartners Nederlands zijn, dan wordt er geschakeld naar het Nederlands. Respondent SC6 zegt:

“Ja, en het zijn ook formele ‘debates’ die je voert. Het is zeg maar, het is, het is niet zo van wat je noemt, van wat we noemen de ‘seek level arguments’ van de interacties die op straat plaatsvinden. Het wordt echt in een academische setting geplaatst. Dus daar wordt er echt wel daadwerkelijk heel diep op de stof ingegaan dus; en daarbij raak je natuurlijk ook het core fundament van iemands leven; dus daar komen ook emoties bij los en daarvoor moet er eerst een vertrouwensrelatie ontstaan omdat daar best wel mensen actief zijn die dat ook bijvoorbeeld voor Sharia4Holland zijn, dus daar moet je gewoon mee uitkijken”.

De respondenten SC6, SC7 en SC8 gebruiken Paltalk om in contact te treden met moslims. Een van hen (SC6) roept een contrast op tussen “interacties die op straat plaatsvinden” en “formele debates”. Hij (SC6) maakt gebruik van alternative wording om aan te geven dat de gesprekken op Paltalk anders zijn dan de interacties die op straat plaatsvinden. Als alternatief voor “interacties op straat” gebruikt hij “seek level arguments”; als alternatief voor “formele debates” noemt hij de “academische

setting” en “er wordt diep op de stof ingegaan”. Ook als respondent SC6 praat over de impact van die gesprekken maakt hij gebruik van alternative wording. Hij praat over “je raakt het core fundament”, “emoties die loskomen” en “vertrouwensrelatie”.

2.2 Mesoniveau van discours

Op het mesoniveau van discours kijken we naar de ‘teksten’ en de mentale modellen waarop de geïnterviewde Surinaamse christenen zich beroepen als ze over zichzelf spreken als christenen en over het christendom als religie. De analytische vraag in deze fase is: waarnaar verwijzen Surinaamse christenen als ze over zichzelf spreken als aanhanger van het christendom?

God kent geen aanzien des persoons

De manier waarop respondent SC13, een voorganger in een Surinaams evangelische gemeente in Den Haag, omgaat met andere mensen baseert hij op de Bijbel en op de christelijke leer:

“Ik was al iemand, of wij, mijn vrouw ook natuurlijk, we hebben nooit onderscheid gemaakt tussen, het onderscheid is er wel, het is een natuurlijk gegeven natuurlijk. Jij bent een Hindoestaan, die is een Nederlander, de ander is een Afrikaan, noem maar op. Dus in zekere zin is er een onderscheid, maar we zijn ook allemaal mensen. Het christendom leert dat God ons allemaal geschapen heeft. God kent geen, de Bijbel zegt, God kent geen aanzien des persoons; God houdt van alle mensen. Jezus heeft gezegd: ‘Ik ben gekomen voor de zondaren, ik heb ook andere stallen’ of ja dus niet alleen de joden, hij bedoelde ook de heidenen”.

De op de Bijbel en de christelijke leer gebaseerde uitspraak “God kent geen aanzien des persoons” is de christelijke equivalent van de op de Surinaamse cultuur gebaseerde uitspraak, “we hebben allemaal hetzelfde bloed”.

Respondent SC13 vertelt over zijn vrijwilligerswerk voor een multiculturele organisatie. Gevraagd of hij (SC13) dit mee heeft genomen vanuit zijn multiculturele en multireligieuze opvoeding in Suriname antwoordt hij:

“Ja kijk, je groeit er zelf in hè, onbewust ga je mee met die dingen, ga je daarin, door te participeren ga je daarin mee. Je staat, ik sta nooit stil bij de vraag waarom ik dit eigenlijk doe, waarom ik dat doe. [Aan de] andere kant vanuit christelijke inslag heb je bewogenheid voor de mens, je hebt die onvoorwaardelijke, de liefde in de Bijbel waar Jezus het over heeft zien wij ook dat het een dienende liefde is, en zal ik me altijd daaraan vasthouden”.

Terwijl hij (SC13) zich baseert op de Bijbel, doet hij ook een beroep op gewoonte door woorden te gebruiken die passen bij het discours dat we zagen in paragraaf 1.1 van dit hoofdstuk, waar de omgang met mensen van andere culturen en geloven als

“gewoon” werd omschreven. Zo heeft hij het over onderscheid als “natuurlijk gegeven”, “je groeit er zelf in, hè”, “onbewust ga je mee met die dingen”, en “ik sta nooit stil bij de vraag waarom ik eigenlijk dit doe”. Hij contrasteert dit wel door eraan toe te voegen “[aan de] andere kant, vanuit christelijke inslag heb je bewogenheid voor de mens”.

Nederlandse kerk geen cultuurschok

Respondent SC5 memoreert de Redemptoristenpaters om te verklaren waarom Surinamers goed hun weg weten te vinden in de Nederlandse kerken:

“Het heeft voornamelijk te maken met waar ze wonen. Dus de mensen die hier komen die wonen ook hier in de buurt, die Surinamers die hier komen die wonen hier in de buurt. Het heeft meer te maken met een stukje gemak, er ligt een kerk in de buurt dus komen ze hiernaartoe en voor Surinamers is de kerk in Nederland geen grote cultuurschok. Er zijn overwegend Nederlandse Redemptoristenpaters die in Suriname voorgingen. Dus ze zijn het gewend, de behoefte om een eigen kerk, een Surinaamse kerk, te hebben is niet zo aanwezig”.

Deze respondent (SC5) beroept zich op een herinnering aan de Redemptoristenpaters die bekend zijn vanuit Suriname. Dit staat in contrast met de uitspraken die we in paragraaf 1.1 van dit hoofdstuk analyseerden waar een aantal vrouwen juist aangaf waarom ze het zo fijn vinden om een Surinaamse parochie in Nederland te bezoeken: “Onze diensten [in een Surinaamse parochie in Den Haag] één keer in de maand, is ook prettig, is een andere beleving als wanneer je naar een witte kerk gaat. Heel anders”.

In principe heeft dat niet met geloof te maken

Respondent SC14 baseert de manier waarop hij als christen met moslims omgaat op het idee van rekening houden met elkaar. Eerder sprak een andere respondent (SC13) over “respect” en [elkaar] “respecteren”. Dit heeft voor hem niet zozeer met de geloofsovertuiging te maken. Respondent SC14 heeft een islamitische schoondochter die volgens hem:

“belijdend gelooft, die doet rituelen thuis, dan gaan we ook mee eten en zo, dat soort dingen. Bijvoorbeeld, als zij ergens bij een christen, bij mij zeg maar, dan zorg ik ervoor dat we vlees klaarmaken dat van een moslimse winkel komt, dat wil zeggen, halal, en dat er geen varken in zit. Maar dat doen we ook met onze Hollandse kennissen die vegetarisch zijn bijvoorbeeld. In principe heeft dat niet met het geloof te maken”.

Openlijk christen zijn

Zoals we eerder zagen baseert respondent SC7 zich op zijn werk regelmatig letterlijk op de Bijbel. Zijn collega's vinden dit niet prettig. Hij (respondent SC7) zegt, “Je

voelt gewoon dat ze het niet kunnen vatten. Het is een soort irritatie”. Respondent SC7 wordt hier ook door zijn leidinggevende op aangesproken. Hij zegt:

“Oh ja ik had wel in mijn ... functioneringsgesprek ... dat ik wat minder moest zijn in mijn uitspraken wat ik deed dus als collega's praten over de duivel, over de hel, over feesten, over seks en alles, ook Bijbelse dingen, maar het negatieve daarvan en ik probeerde positieve [dingen] te zeggen: 'maar in de Bijbel staat ook dit en dit en dit' en dan word ik vaak als een boeman gezien. Ze zeggen, 'ja je bent een gelovige, je bent heilige dit en dat, je probeert ons te oordelen', terwijl ik gewoon iets waarover zij het hebben, het weer kan leggen in Bijbel weer, van dat ze van 'nee het zit zo in elkaar' want heel veel wordt uit context gehaald en dan word ik erover aangesproken, wordt er achter m'n rug om gesproken door laat ik maar zeggen één of twee mensen die roddelen ...”.

Gevraagd of het lastig is om in Nederland openlijk christen te zijn refereert respondent (SC7) aan ervaringen op het werk:

“Ja sowieso christen, want een paar weken geleden, was er toevallig in het team waarin ik werkte, kwam er opeens een jonge kerel zitten en die had een kruisje en mijn teamleider die begon, beetje stiekem, beetje te lachen: 'Ja hij gelooft en dat'. Dus daar merk je aan dat het een beetje ja, je, je proeft dat het botst en ze hebben vaak ook nog kritiek op de Bijbel. Nou soms ga ik er wel op in en 'nou ja weet je wel wat erin staat en kun je het wel interpreteren, en weet je waar die allemaal vandaan komt' zonder dat ik zeg dat ik zelf in Jezus geloof, maar ze kunnen haast niet veel goede antwoorden geven. En nou ja wat ik ook zei volgens mij is er toch een beetje een, voor een christen is het volgens mij wat moeilijker om vrij te zijn, zeg maar, zonder dat je geoordeeld wordt”.

Respondent SC7 vertelt dat het lastig is om in Nederland openlijk christen te zijn. De zinsnede “zonder dat ik zeg dat ik zelf in Jezus geloof” geeft aan dat hij vermijdt om in het openbaar te vertellen dat hij christen is. Ook respondent SC6 geeft in hetzelfde gesprek aan dat het lastig om in het openbaar christelijke uitspraken te doen:

“Bijvoorbeeld als je onderweg bent, stel je zit naast mij in de trein en je zegt een christelijke uitspraak, bijvoorbeeld 'Jezus houdt van jou' en d'r zitten andere mensen om je heen, gewoon Nederlanders of wat” (respondent SC6).

“Die gaan gelijk kijken” (respondent SC7).

“Die gaan schuin kijken. Maar als moslims [in de trein gaan] zitten en 'Salaam Aleikum' zeggen, iedereen vindt dat gewoon normaal omdat het dagelijks gewoon toegelaten wordt en niemand zegt er wat van. Een christen kan niet zichzelf niet vrij uiten omdat ze weten dat de omgeving er last van heeft” (respondent SC6).

Niet praten over religie

Respondent SC5 verwijst naar ‘volkswijsheid’ en ‘intuïtie’ om aan te geven waarom mensen niet over religie praten:

“Misschien heeft dat ook te maken met een zekere volkswijsheid. Religies zijn conservatief van nature en kunnen soms het ergste in de mens naar boven brengen en voor de goede orde, voor de goede betrekkingen laten we de religie dan maar buiten de deur houden, bij wijze van spreken hè. We kunnen het toch goed met elkaar vinden, maar als het op religie aankomt dan wil je zeggen dat je moslim bent en geen christen en dan kan dat gaan botsen. Misschien voelen mensen intuïtief aan dat het niet nodig is om de religie erbij te halen, dat dat misschien eerder als splijtzwam gaat werken dan dat het mensen bij elkaar brengt, dat zou kunnen”.

Wel Surinaams, niet agressief

Respondent SC7 memoreert:

“Ik heb maar met één Surinamer gesproken die islamitisch was, en hij, ik heb met hem een heel ander gesprek gehad. Hij is natuurlijk wat ouder en hij had het weer over z’n zoon. Hij had ruzie met zijn zoon, en hij wist dat ik een christen was, en ja hij sprak gewoon normaal tegen me, maar hij was wel radicaal. Hij had wel z’n kleren aan, maar hij sprak gewoon normaal. Dat vond ik toen wel heel apart zo van waarom kan hij, waarom [kunnen] de meeste moslims die ik tegenkom niet zo zijn als hij”.

En hij (SC7) vervolgt:

“Dat heeft toch met cultuur te maken. Hij was wel Surinaams dat wel, maar hij was niet agressief, ook als je dingen tegen hem zei over het geloof, over Jezus de Zoon van God is, dat Hij de enige Redder is, Hij is gestorven aan het kruis en Hij is weer opgestaan na drie dagen en dan zeg ik ja. Hij luisterde wel maar hij zegt gewoon, daarbij zegt ie gewoon: ‘ja, dat geloven wij niet’ en ja ‘wij geloven dit’ en dan legt hij het uit en dan leg ik het weer uit en dan legt hij het weer uit, en een soort van ja, we kunnen, we zijn het met elkaar oneens, laten we het daarmee eens zijn”.

Respondent SC7 omschrijft praktiserende moslims als radicaal en agressief, en Surinamers als niet agressief, gewoon of normaal. Het feit dat de Surinaamse moslim die hij gesproken heeft “gewoon normaal tegen hem sprak”, wijt deze respondent (SC7) aan cultuur, niet aan geloof: “hij was wel Surinaams, dat wel, maar hij was niet agressief”.

2.3 Macroniveau van discours

Op het macroniveau van discours kijken we naar de ‘teksten’ en de mentale modellen waarop de geïnterviewde Surinaamse christenen zich beroepen als ze over zichzelf spreken als burgers in de samenleving. De analytische vraag in deze fase is: waarnaar verwijzen Surinaamse christenen als ze over zichzelf spreken als burger van de Nederlandse samenleving?

Je bent gewoon peaceful gewoon

Respondent SC6 verwijst naar hoe hij in zijn jeugd de wereld om hem heen leerde zien:

“In Suriname heb je zo van dat je thuis rond half acht in de avond zit en dan komt er ‘wereldnieuws in beeld’ en daar heb je altijd wereldnieuws, ... gewoon beelden, en dan praat iemand erover en gaat het snel voorbij en daar had je in die tijd ook raket aanvallen en al en toen begon ik wat meer te leren over joden en moslims, maar wat ik daar toen zag op ‘wereldnieuws in beeld’ zag ik niet in Suriname en toen realiseerde ik mij omdat ik ook rasta’s om mijn heen had, omdat ik vroeger ook heel lang haar had met kraaltjes en al, en ik optrok met die jongens, en bepaalde dingen deed, dus dan heb je een hindoe achtergrond, je wordt christen, je hebt rasta’s om je heen, je hebt moslims, je hebt joden, je hebt alles, maar je bent gewoon peaceful gewoon snap je?”

Respondent SC6 beschrijft hier hoe hij door te kijken naar het journaal het wereldnieuws (macroniveau van discours) ging relateren aan zijn eigen leefomgeving (microniveau). Hij ervoer een tegenstelling tussen wat hij in het nieuws hoorde over conflicten tussen joden en moslims in de vorm van raketaanvallen en de manier waarop hij de omgang met mensen met verschillende geloven in zijn eigen omgeving ervoer. “Je bent gewoon peaceful gewoon”. “Gewoon peaceful gewoon” is een vorm van overwording. Overwording laat een sterke preoccupatie zien met een idee of mentaal model (Fairclough 1992: 193), in dit geval vredelievendheid.

Het bloed is hetzelfde

Een aantal respondenten verwijst naar een Surinaams gezegde. Een van hen (respondent SC6) zegt:

“... of ik nou niet gelovig [ben] of een ander geloof [heb] of iemand van een ander ras [ben], al snij ik in mezelf dan heb je hetzelfde bloed. Dus het bloed is hetzelfde, heeft dezelfde kleur, ... dat is een Surinaamse uitspraak (intertekstualiteit). Ja dat is een gedicht in Suriname, maar ik ben het gedicht kwijt maar dat leer je daar, als je nou een blanke of een zwarte een slaaf of iemand vrij gaat insnijden, man of vrouw, daar komt hetzelfde bloed uit, los van bloedgroep maar dat telt niet, hahaha. Het is mij geleerd en zo zie ik het ook”.

Respondent SC6 probeert dit gezegde ook in de praktijk toe te passen. “Ja, net als wat ik zei als iemand in de trein flauwvalt of iets, kan ik kijken, weet je of eh je hebt een hindoe amulet dus ik ga je niet helpen, haha nee, ik help je wel hoor, weet je, je bent een naaste”.

Suriname is een voorbeeld

Respondent SC1 verwijst naar Suriname. Suriname is volgens hem het voorbeeld van een multiculturele samenleving die goed werkt:

“En kijk Suriname is eigenlijk een voorbeeld van hoe een multiculturele samenleving zou moeten werken. Want het werkt gewoon goed weet je. Niemand heeft echt issues met elkaar. Maar hier zijn alle ogen op Marokkanen op Arubanen, ze zien het altijd als problemen en niet als pluspunt, van hé, kleurrijk, en diversiteit hebben we juist nodig”.

Respondent SC1 voegt daar later wel aan toe dat hij “natuurlijk hier [in Nederland] geboren is, dus ik weet niet hoe het [daar] is”. Respondent SC1 stelt dat in Suriname “niemand echt issues met elkaar heeft”, terwijl Nederlanders Marokkanen en Arubanen als “problemen en niet als pluspunt” zien.

Respondent SC13 verwijst naar de Verenigde Naties als hij praat over Suriname: “Suriname is een soort Verenigde Naties, het is een afspiegeling van de Verenigde Naties, je ziet verschillende culturen naast elkaar, je ziet moslim, Hindoestanen, Afrikanen, Nederlanders, Chinezen, Javanen, Libanezen, noem maar op, Portugezen”.

3. Analyse van discours als sociale praktijk

De derde stap is de analyse van discours als sociale praktijk, dat wil zeggen, van de sociocognitieve effecten van tekst. Als participanten een beroep doen op hun mentale modellen worden ze gereproduceerd (Fairclough 2011: 135). Maar ze kunnen ook opnieuw worden geïnterpreteerd en bijgevolg getransformeerd. Dus sociale effecten worden bewerkt door middel van reproductie of transformatie van de mentale modellen. Analytische vragen hier zijn: Hoe positioneren Surinaamse christenen zich als persoon? Als gelovige? Als burger? Hoe identificeren zij zich in relatie tot anderen?

3.1 Microniveau van discours

Op het individueel niveau van discours analyseren we hoe Surinaamse christenen zichzelf identificeren en positioneren in relatie tot anderen, hun transformatieproces en eventuele ideologische agenda. De analytische vraag in deze fase is: Hoe identificeren en positioneren Surinaamse christenen zichzelf als individuele persoon?

Automatisch al een soort onderling respect

Een respondent (SC1) positioneert “Surinaamse mensen of Javanen of Indo’s” als “geruisloze mensen, net als Chinezen. Die gaan vloeiend in de maatschappij op, overall waar ik ze ook zie. Maar ik denk gewoon dat die mensen zich ten opzichte van andere culturen in Nederland beter aanpassen in die zin van dat ze geen overlast veroorzaken voor anderen en gewoon mee gaan met de flow zonder zichzelf, hun eigen cultuur te verloochenen maar wel mee te doen met zeg maar wat Nederland vraagt, als Nederland”. Deze respondent positioneert zichzelf als één van hen, als Javaan. Hij (SC1) zegt:

“Kijk, een Javaan bijvoorbeeld, bijvoorbeeld ikzelf, als ik kijk naar mijn soort mensen, dat zijn over het algemeen rustige mensen, die doen gewoon hun ding. Die zullen niet één, twee, drie gaan protesteren als ze het ergens niet mee eens zijn. Ik denk dat dat kenmerkend is in het algemeen. Natuurlijk maken die net als Nederlandse mensen ook gewoon carrière dingen mee. Alleen ze zijn gewoon weet je, wat minder luidruchtig als je kijkt naar andere groeperingen of zo, bijvoorbeeld Marokkaanse mensen, of mensen uit Israël”.

De positionering van zichzelf als behorend tot de categorie “geruisloze mensen” die “gewoon hun ding doen” komt hier tot stand door zichzelf te contrasteren met andere mensen, “Marokkaanse mensen, of mensen uit Israël”.

Ofschoon de respondent voor zichzelf spreekt en niet weet of hij “voor de hele groep mag spreken” positioneert hij in het tekstfragment hierboven de groep “geruisloze” migranten “in het algemeen”. Hij (SC1) zegt:

“Ik denk dan dat mensen gewoon, ik weet niet of ik voor een hele groep mensen mag spreken, ik denk dat die mensen gewoon snel tevreden zijn en graag voor zichzelf willen zorgen en automatisch al een soort onderling respect hebben voor andere mensen waardoor zij eigenlijk makkelijk mee kunnen gaan met andersdenkende mensen en daardoor als het ware bijna geruisloos door de maatschappij heen gaan. Want je hoort bijna nooit iets van hé, een Javaan heeft dit of dat gedaan. Dat hoor je toch nooit, omdat het niet gebeurt. Maar dat zegt ook wat over de mentaliteit”.

De respondent (SC1) maakt op metaforische wijze gebruik van overwording, “geruisloze mensen”, die “minder luidruchtig” zijn, en “je hoort bijna nooit iets van [hen] ... Dat hoor je toch nooit”. Hij noemt het een automatisme (die “automatisch al een soort onderling respect hebben”) en een “mentaliteit”. Dit correspondeert met de terminologie die we in de analyse van het discours als linguïstische praktijk zagen; het is “gewoon”, “normaal”, “vanzelfsprekend”, niet een techniek of methodiek die je kunt leren maar een automatisme, een mentaliteit.

Relatie tot andere christenen

Respondent SC5 positioneert de migrantenparochianen in Den Haag waarvoor hij als pastor werkzaam is als:

“een hele kleine groep die van oorsprong niet van hier is, dus ze vallen ook niet op als zodanig. En ze zijn geaccepteerd, ... in het normale maatschappelijke verkeer gaan ze ook om met autochtone Nederlanders zonder enige problemen, hebben ook vrienden en hun kinderen zijn ook getrouwd met Nederlanders, autochtone Nederlanders, dus het valt niet op. Het is bijna vanzelfsprekend, ze voelen zich, er zijn niet meer Surinamers hier naar de kerk gekomen sinds ik hier kwam ... Nee, het valt niet op en het is gewoon geaccepteerd, vanzelfsprekend. Ze komen hier, ze hebben hier, ze doen mee aan de viering en gaan vervolgens weer naar huis. Van de Aziatische mensen die hier komen die vallen ook niet op, die komen naar de viering en zijn vervolgens weer weg ... Dus mensen hebben hier geen moeite met andere mensen van een andere oorsprong, maar ik moet er wel bij zeggen dat die groep ook klein is. Ik denk dat het wat problematischer zou worden als er een toestroom van mensen van een andere hè, dus allochtonen”.

Deze respondent (SC5) positioneert Surinamers en Aziaten aan de ene kant en allochtonen aan de andere kant. Met andere woorden, hij positioneert Surinamers en Aziaten niet als allochtonen. Surinamers en Aziaten vallen volgens respondent SC5 niet op, omdat het kleine groepen zijn. Het zou anders zijn “als er een toestroom van ... allochtonen” is. Respondent SC5 identificeert aantal (klein / toestroom) als oorzaak ervan dat het “wat problematischer zou worden”.

Respondent SC2 positioneert christenen als ‘één familie’, en met een beroep op zijn tijd op de basisschool contrasteert hij het christen zijn met etniciteit als hij zegt:

“Ik heb Nederlandse christenvrienden, ik heb Braziliaanse, echt alles. Op het moment dat je christen bent, dan ben je één familie en dan kijk je inderdaad niet meer zoals je op de basisschool keek ... naar de dingen maar naar de persoon, naar het hart van de persoon en niet naar etniciteit of zo”.

Relatie met moslims

Respondent SC13 positioneert zijn relaties met Surinaamse moslims aan de hand van familiebanden. Hij zegt,

“Ja, ik heb contacten met Surinaamse moslims. In de kerk zijn er ook moslims die bekeerd zijn, maar mijn schoondochter is van Surinaamse moslim afkomst, dus als zodanig ben ik vaak ... kom ik thuis bij haar familie. Zij is wel bekeerd, maar haar familie weer niet, dus in die hoedanigheid heb ik wel contacten met ze, maar niet vanuit de organisatie”.

Respondenten SC2 en SC3 kennen niet veel Surinaamse moslims. De moslims die zij kennen bevinden zich buiten de groep Surinamers. Respondent SC3 kent “heel veel moslims” en respondent SC2 kent er “genoeg”. Hij (respondent SC2) zegt, “Je gaat er wel mee om, bijvoorbeeld op school of werk of zo. En ik heb een paar vrienden; die zijn gewoon moslim, maar dat zijn gewoon normaal vrienden”. Door de herhaling van het woord ‘gewoon’ laat hij zien dat hij als christen ook met moslims vriend kan zijn.

Respondent SC13 vertelt: “Ik heb wel contacten met moslims in het algemeen, niet met Surinaamse moslims, maar moslims van overal, want we hebben drie moskeeën hier in de wijk, en ik ben ook betrokken bij een leefbaarheidsgroep, om de leefbaarheid ... Weet je, over allerlei onderwerpen in onze leefomgeving, om zich daar bezig mee te houden en al dan niet overleg te voeren, met politie”.

Respondent SC4 baseerde zijn mening over moslims vroeger op wat hij van moslims wist uit de media. Maar door zijn daadwerkelijke contacten met moslims “door het werk” (2x) is zijn beeld van moslims veranderd:

“Ik [had] ... tot voor kort [geen ervaring] met mensen van het islamitisch geloof. Het is echt puur door het werk. Misschien af en toe in de gym, dat je ermee contact hebt. Maar nu door het werk echt dat ik ze heb leren kennen en ze ook meer begrijp van hoe dit voor hun is en ze ook Ik ben er nu echt ... Tot vier jaar terug wist ik niet eens goed te onderscheiden van oké, ik zie het aan de hoofddoek, dat is een Turks meisje, oh zie het aan de hoofddoek, dat is een Marokkaans meisje. Dat wist ik niet, dus ik ben nu echt gewoon veel meer te weten gekomen Oké dit speelt er bij hun. Tot vier jaar terug inderdaad, [ben ik] gewoon afgaan op de media en hoe zij dat precies allemaal vertelden ... Dat neem je dan over”.

Door de herhaling (3x) van het woordje “echt” (“waarmee je echt leert zien”) identificeert hij het beeld dat in de media gegeven wordt als onecht. Vroeger “pikte hij gewoon iets uit de krant” maar door het contact met moslims op het werk ging “een wereld voor hem open” waardoor hij “echt leerde zien”. Hij zegt:

“Er zijn sommige mensen die bij de voetbal in contact met ze komen. Ik voetbal niet, ik basketbalde, daar had je niet heel veel mensen van Marokkaanse of Turkse afkomst. Eentje, die was helemaal geassimileerd, dat was wel apart. Hij heette [Turkse naam], maar we noemden hem Edje. Om even een beeld te geven. En nu pas echt dat ik denk, oh ja verrek dat is gewoon wel, ja een wereld gaat open waarmee je echt leert zien van, zo zijn ze en dat doen ze. Is mijn mening wel echt gewoon bijgesteld, dat wil ik eigenlijk zeggen ... Nu is mijn beeld toch wel heel anders. Als je mij vier jaar terug had geïnterviewd dan had ik gezegd van ja, dan had ik gewoon iets uit de krant gewoon gepakt en gezegd, oh ja, Turken Marokkanen dat zijn...”.

Respondent SC4 identificeert een Marokkaanse moslim die met hem basketbalt als “geassimileerd” en dat is “wel apart”. Daarmee positioneert hij Marokkaanse mensen als over het algemeen niet geassimileerd. Deze respondent (SC4) vervolgt:

“Je moet wel de achtergrond goed weten, dat is wel belangrijk. Het was in mijn vorige werk zo, dat je dus dat je eigenlijk ook moest weten over de moslims en over de Ramadan en over dat je een vrouw geen hand mag geven. Er komen wel dingen bij kijken waarbij ik toen geleerd heb van, het is beter om het te weten en van daaruit te kijken van nou ja, wat is normaal en wat is abnormaal, want dat is de grote vraag”.

We hebben al eerder gezien dat respondent SC7 praktiserende moslims als radicaal en agressief positioneert. In het eerdere voorbeeld ging het over een Surinaamse moslim, en zorgde het feit dat de man Surinaams was ervoor dat SC7 niet negatief over deze man oordeelde. Respondent SC7 vervolgt:

“Ik werk samen met meerdere moslims. Op een gegeven moment werkte ik in avonddienst samen met een Marokkaanse moslim. Hij is half, ja hoe moet ik het uitleggen, niet radicaal, maar hij is wel praktiserend op een laag laag niveau, een laag pitje, laat ik maar zo zeggen. Hij gaat wel naar de moskee en hij doet wel zijn gebeden en zo, maar hij is niet echt super radicaal. En op een gegeven moment kreeg hij een belletje dat z’n pasgeboren dochter ... problemen had ... Toen heb ik even met hem gesproken, zo van: ja wees rustig, ik zal voor je dochter bidden. Hij zegt dank je wel, dank je wel. Ik zeg, je weet wel tot wie ik bid? Hij zegt, ja, ik weet wel tot wie jij bidt, maar hij heeft me alsnog toegestaan om voor z’n dochter te bidden, samen met mijn vrouw. Dat vond ik wel weer apart, dat hij echt, dat je dan zo ook een troost voor die persoon kan zijn ook ongeacht dat hij weet waar je in gelooft, dus dat vond ie wel, dat vond ie echt fijn”.

Ook deze (Marokkaanse) moslim wordt door respondent SC7 gepositioneerd als radicaal, maar “niet echt super radicaal”, hij is “half”. Dat deze persoon gebed toeliet identificeert respondent SC7 als “apart”.

Relatie met Surinamers in Suriname / invloed gebeurtenissen Suriname in Nederland

Respondent SC13 verwijst naar de verschillende kerken die hij in Suriname bezoekt:

“Nog steeds, [heb] ik nog [een] sterke band met Suriname. Mijn moeder leeft nog. Ik heb nog een deel van mijn familie in Suriname, ik ga ook regelmatig, ik zoek ook de christelijke kerken daar op in Suriname en niet alleen de Hindoestaanse kerken, maar ook van bosnegers en van gewone negers. Het maakt voor mij niet uit, ik ben overal welkom, weet je, dus nee, ik heb een goede band met Suriname”.

Gevraagd of respondent SC13 het nieuws in Suriname volgt antwoordt hij, “Nee dat niet, dat niet. Ja af en toe, selectief hoor, zo en passant, als ik iets hoor of zie op tv of computer, nee”.

Respondent SC10 vertelt dat sinds haar familieleden in Suriname zijn overleden ze minder vaak naar Suriname gaat. Ze zegt dat ze haar zoons heeft meegenomen naar Suriname “om ze kennis te laten maken met Suriname”. Ze (SC10) vervolgt: “Maar momenteel trekt Suriname mij niet meer zo, want de oude generatie, daar zijn alle mensen van overleden, maar ik heb ook nog een adoptieschool in Suriname via Siza⁶⁴ en als ik ga dan pak ik iets op, een project of zo, dus dat ik een zinvolle vakantie heb”.

Zowel respondent SC10 als respondent SC13 identificeren de band die zij hebben met Suriname aan de hand van familierelaties die zij al dan niet hebben in Suriname. Waar respondent SC13 zegt, “Ik heb nog een sterke band met Suriname, mijn moeder leeft nog” zegt respondent SC10: “momenteel trekt Suriname mij niet meer zo, want er is één generatie, de oude generatie ..., daar zijn alle mensen van overleden”.

Deze citaten kunnen we relateren aan wat respondent SC2 eerder zei over het verschil tussen generaties en hun band met Suriname:

“Je ziet wel echt het verschil tussen onze generaties. ... Ik ben echt tweede generatie, ik ben gewoon hier geboren, dit is gewoon mijn land eigenlijk .. Het is nu al weer een derde generatie, al een vierde. Ik denk dat zij helemaal de band gaan verliezen met Suriname”.

3.2 Mesoniveau van discours

Op institutioneel niveau analyseren we hoe Surinaamse christenen zichzelf identificeren en positioneren als aanhangers van het christendom in relatie tot anderen, hun transformatieproces en eventuele ideologische agenda. De analytische vraag in deze fase is: Hoe identificeren en positioneren Surinaamse christenen zichzelf als aanhangers van het christendom?

Suriname is een heel naïef land als het gaat om geloof

Een respondent (SC6) positioneert moslims en christenen uit het Midden-Oosten en andere landen als “echte moslims” en “echte christenen”. Dit in tegenstelling tot Surinamers. Surinamers zijn volgens hem naïef wat betreft geloof. Deze respondent (SC6) zegt:

“Suriname is een heel naïef land als het gaat om geloof. Ik heb een onderzoek gedaan [naar] Jodendom in Suriname, eh de synagoge en alles. [Ik heb een]

⁶⁴ Stichting Gehandicaptenzorg / Het Dorpgroep, Gelderland.

scriptie gemaakt en toen zag ik de moskee ernaast [naast de synagoge]. En toen werd ons verteld dat dit in Suriname wel mogelijk is zonder ruzie, snap je, en [niet] in het Midden-Oosten...”.

Respondent SC6 vervolgt:

“Dus uit mijn onderzoek bleek zelf dat een moslim mij niet als vriend mocht zien maar hij mij toch accepteerde als vriend, en ik heb ook geaccepteerd dat we gewoon in de avond gewoon lekker konden wandelen in de tijd dat ik nog niet echt kerkelijk was, of wel [naar de kerk] ging, maar gewoon mijn eigen leventje had, dat ik alcohol gebruikte en die het ook gebruikte maar dat eigenlijk niet mag. Dus dan zie je dat het geloof aan de kant wordt geschoven en dan is het jouw eigen wereldje effe, maar als je thuis bent staat jouw geloof weer op de eerste plaats. Dus zo is het allemaal daar, dus je zet het effe aan de kant en je doet wat de omgeving van je vraagt en als je bijvoorbeeld met jouw ouders bent of met jouw voorganger of de religieuze groep dan komt het geloof wel op de eerste plaats. Dus zo is Suriname, zo zijn de mensen daar. Dus dat is effe anders dan andere landen of het Midden-Oosten waar bijvoorbeeld echte moslims of waar echte christelijke mensen wonen, dus mensen die het geloof best wel overal op de eerste plek houden”.

In de uitspraak “zo is Suriname, zo zijn de mensen daar” zit een identificatie van het land (macroniveau van discours) en de mensen (microniveau) daar. Het woord “naïef” wordt verbonden met de uitspraak “dat het geloof aan de kant geschoven wordt” en gecontrasteerd met “het geloof ... overal op de eerste plek houden”. Zo positioneert hij vooral christen en moslims in het Midden-Oosten. De respondent identificeert zichzelf met de tweede positie, want hij spreekt in de verleden tijd, toen hij “nog niet echt kerkelijk was” en “gewoon een eigen leventje had”.

Een andere respondent (SC8) positioneert Surinamers als “relaxt” in relatie tot geloof, en deze positionering wordt gecontrasteerd met “het Arabische” dat volgens haar “agressief” is. Ze vertelt dat ze op straat soms commentaar krijgt als ze christelijke uitspraken doet:

“Maar als je dus iets verkeerd zegt tegen een Marokkaanse moslim dan word je meteen aangevallen en ja dan, dan willen ze je uitschelden. Ik was bijvoorbeeld met mijn zus op straat gewoon en wij waren aan het praten en wij hadden het over de Here Jezus en toen was er een moslimmeisje en die, die beviel dat niet en ze kent ons niet eens en begint rare dingen tegen ons te zeggen en ruzie te zoeken ja, ja, echt, we stonden helemaal perplexe, en dacht bij mezelf van. ... Maar ja, dus toen gingen ze heel onaardig doen en iemand [begon] meteen [te] roepen van: ‘ja, ik haal mijn broer erbij’. En ik zeg van ‘doe maar, ik ben niet bang hoor’. En dan zie je echt het verschil en ik denk dat het meer zeg maar het Arabische is dat agressief is. ... Ik ben samen met

mijn man naar Israël geweest en daar zie je echt als dag en nacht het verschil tussen de Arabieren en de Joden en dat is misschien een heel andere vergelijking maar het heeft ook met religie te maken en cultuur, en je ziet gewoon dat die Arabieren niets tolereren en die zijn zelfs in staat om stenen op joodse mensen te werpen. En andersom is er een soort vrede. Joodse mensen vind ik juist heel erg accepterend van iedere geloof of ieder volk, als zij het maar niet hoeven te doen. En zo ervaar ik Surinamers ook van, maar ze zijn ontspannen, relaxt, als iemand bij ze voor de deur staat van ja, kom maar eten er is genoeg eten, er is altijd vrede, liefde, maar bij de Arabieren is het wat wat ja heftiger. Ik weet het ook niet”.

De respondent (SC8) identificeert Arabieren en Joodse mensen als respectievelijk “heftig” en “ontspannen”, “accepterend”, en zet Surinamers op één lijn met Joodse mensen. Ook respondent SC13 positioneert Surinaamse moslims als anders dan Arabische moslims. Hij zegt:

“[Een] Surinaamse moslim verschilt totaal van een moslim die uit het oosten komt, uit die Arabische landen, ik heb vaak gezegd ook, ik zeg, als ik onder vrienden ben, ik zeg waarom kunnen die ander moslim niet leven zoals wij met elkaar leven, Surinamers, Hindoestanen en moslims die gaan goed met elkaar om, hè, ik beweer eigenlijk, ik wil eigenlijk beweren dat Surinaamse moslims nooit een terreuraanslag zal plegen, dat gebeurt gewoon niet, dat zit niet in hun aard”.

Nederland is een christelijke natie

Respondent SC13 positioneert zichzelf als christen en hij identificeert Nederland als een christelijke natie:

“Trouwens Nederland is een christelijke natie geweest. Evangelisten gingen van Nederland uit om het evangelie te verspreiden. Het is helaas, helaas zijn het de kerken, de PKN-gemeenten, die nu spreken van een postchristelijke natie. In mijn optiek is dat niet terecht want Nederland is en blijft een christelijke natie, ondanks dat er allerlei culturen, hoe moeten we dat uitdrukken, dat Nederland een multiculturele samenleving is, hè. Alleen uitingen van verschillende culturen zie je, maar desalniettemin, de grondwet is gebaseerd op een christelijke belijdenis, ja toch? Er is een [christelijke] belijdenis in onze grondwet, dus ja, hoe Nederland ook in dat opzicht achteruit is gegaan, Nederland is en blijft een christelijke natie en ik zie de mensen allemaal als een deel van de schepping. God heeft ons allemaal geschapen. Als God geen onderscheid maakt, als God geen aanzien kent, ja dan zijn wij ook niet degene, die [dat] onderscheid moet gaan maken. Wij moeten alle mensen ... op dezelfde manier behandelen, zegt de Bijbel. Gisteren heb ik het nog in de gemeente gepredikt, ik zei artikel 1 [van de grondwet]. Nee, het Koninkrijk van God kent ook een artikel 1, heeft ook een grondwet hè, de Bijbel zegt

namelijk, heb God lief met heel je verstand, met heel je hart en al je kracht’, en dus met heel je wezen, en in diezelfde zin staat ‘en je naaste als je zelf’. U bent ook een naaste van mij, zo zie ik dat. Ja we zijn elkaars naaste we mogen dus elkaar niet bestrijden we komen, we mogen, we moeten elkaar liefhebben, heb je naaste lief als je zelf”.

De uitspraak “Nederland is een christelijke natie” wordt door de respondent herhaald (overwording). Verder baseert de respondent zich op de Bijbel. Hij positioneert de Bijbel als de grondwet van het Koninkrijk van God en hij maakt zo een vergelijking met de grondwet van het Koninkrijk der Nederlanden. Hij vindt wel dat Nederland “in dat opzicht achteruit is gegaan”, dus dat Nederland een minder christelijk land is geworden.

Daar heb ik niet zo’n sterke band mee

Respondenten SC2 en SC3 (groepsinterview) identificeren zichzelf als christenen, en spreken over de vraag wat mensen verbindt. SC2 identificeert het geloof, het christen zijn, als basis van relaties, niet etniciteit. Respondent SC2 zegt:

“Ik denk niet dat ik de scheiding maak tussen bevolkingsgroepen, maar meer tussen wat je doel is in het leven, wat je doet. Ik ga nu veel meer om met christenen ... niet omdat ik niet wil omgaan met niet-christenen, maar je hebt hetzelfde doel, dezelfde drijfveer en dan heb je toch liever mensen om je heen die dezelfde kant op gaan. ... En op een gegeven moment, natuurlijk heb ik ook gewoon mensen die niet christen zijn, maar daar heb ik niet zo’n sterke band mee als die ... Omdat natuurlijk, je hebt verschillende mensen. Je hebt mensen die geloven, maar hun geloof niet als middelpunt zien van hun leven en je hebt mensen die dat wel zien. Daar zit wel een groot verschil tussen”.

Respondent SC3 positioneert zich als iemand die christenen uit vele culturen kent. “Ik ken van alles wel wat. Ik ken Dominicaanse [christenen], ik ken heel veel Ghanese christenen, Nederlanders ...”. Hij (SC3) kent deze mensen van landelijke christelijke evenementen die hij bezoekt. “Een aantal jaar geleden gingen we een evenement organiseren en dat was in Groningen. Dus nu ken ik ook christenen in Groningen en in Amsterdam en in Rotterdam. Je leert ze overal wel kennen”. En via Facebook blijft hij (SC3) met ze in contact.

Respondent SC2 zegt, “Het is echt uniek, als je heel veel met christenen [omgaat]. Het is echt klein geworden, Nederland. Het is al klein, maar je kent echt iedereen”. Gevraagd of deze bijeenkomsten voornamelijk door migrantenchristenen bezocht worden antwoordt respondent SC3: “Als je in Groningen bent zie je natuurlijk meer Nederlanders, maar als je in Rotterdam bent dan is het alles”.

Respondent SC2 vervolgt, “veel migranten, maar ja, dat maakt niet uit. Eén van die jongens waarmee ik in een groep zit is ook een Nederlandse jongen. Ik denk niet ...

[ik] denk eerlijk gezegd dat we daar niet zo naar kijken”. Respondent SC3 gaat verder, “Het is niet zo, kijk we blijven van een andere cultuur hebben, dus maar op grond van christendom zijn we, hebben we eigenlijk dezelfde cultuur om het zo te zeggen”.

Respondenten SC2 en SC3 positioneren het christendom als klein en (cultureel gezien) heel divers en volgens SC3 is het christendom hun cultuur geworden.

Etniciteit en taal

Andere respondenten identificeren etniciteit en taal als factoren die bepalen wat mensen verbindt. In tegenstelling tot respondenten SC2 en SC3 positioneert respondent SC4 de mensen die hij kent niet op basis van het geloof dat ze (al dan niet) aanhangen, maar op basis van etniciteit. De Surinamers die hij (SC4) kent in Den Haag, die kent hij uit Suriname. Onder zijn Surinaamse vrienden is een aantal Hindoestanen. Enkelen van hen zijn moslim, maar het merendeel is hindoe. Maar, “De persoon staat niet bekend als dé moslim, meer als de Hindoestaan, de Chinees en Creool. Zo heb ik het wel in m’n hoofd, denk ik”.

Respondent SC13 zegt dat migranten elkaar opzoeken in verschillende kerken op basis van etniciteit en dat heeft volgens hem ook met kleine aantallen te maken:

“Je hebt bijvoorbeeld Afrikaanse christenen, er zijn Indonesische christenen en er zijn Chinese christenen. Bij Chinese christenen zie je dat er in hun kerken, hun kerken zijn vaak bemand met Chinezen, ze zoeken elkaar op. Hun kerk is meer een, een plek om, waar ze dus elkaar zeg maar op sociaal gebied aanvullen. Ik weet niet of dat komt, dat komt omdat ze toch een ja toch een kleine minderheid zijn in vergelijking met andere groepen onder migranten, dus in aantal klein zijn en ze zoeken elkaar op en dan zie je in een christelijke kerk van Chinese afkomst dat er veel meer Chinezen zitten, ik heb altijd de opmerking gemaakt, ze zoeken elkaar op, misschien hebben ze elkaar nodig, sociaal, sociale contacten, om sociale contacten te bevorderen”.

Respondent SC1 positioneert zich aan de hand van de taal die er in de verschillende Javaans-Surinaamse kerken wordt gesproken. Hij (SC1) is Javaans maar in de kerk waar hij naartoe gaat komen voornamelijk creoolse mensen. Hij vertelt dat hij soms ook naar de Javaanse Evangelische Broeder Gemeenschap (EBG) gaat:

“En je hebt ook een Javaanse gemeenschap, die is in Rotterdam, daar ga ik af en toe ook heen, maar daar preken ze alleen maar in het Javaans. En het vervelende is, ik kan echt geen Javaans. Ik begrijp het een beetje, maar ik ken het niet. Daar ga ik alleen maar heen voor de vorm en het lekkere eten, eigenlijk alleen maar het lekkere eten. Aan het eind van de dienst krijg je van die bami en cake weet je, ja omdat het daar zit eigenlijk specifiek bedoelt voor Javaanse mensen en daar komt ook de harde kern van Javanen. Waar ik ga dat is eigenlijk, ja je kan het zeggen een zwarte kerk weet je. Het zijn voornamelijk

Creoolse mensen die echt houden van klappen en dansen en zingen en niet zo stijf als hier in een katholieke kerk zou zijn. Daar kun je niet even dansen enzovoorts en hier doen we van die authentieke Surinaamse liedjes. Dus dat is echt meer een soort feestje elke zondag”.

Respondent SC1 categoriseert een “Javaanse” gemeenschap en een “Creoolse” (Evangelische Broeder Gemeenschap) gemeenschap. Waar hij “eigenlijk” heengaat dat is een “zwarte kerk” waar “voornamelijk Creoolse mensen” komen. Die is niet zo stijf als de katholieke kerk waar je niet even kunt dansen. Maar in de “zwarte [Creoolse] kerk” zingen ze “van die authentieke Surinaamse liedjes” en dat is “echt een soort feestje elke zondag”. Maar hij gaat “af en toe ook” naar de Javaanse kerk. Alleen, “daar preken ze alleen maar in het Javaans”, en hij kent “echt geen Javaans”. Hij gaat er heen “voor de vorm en het lekkere eten”. De respondent neemt hier verschillende subject posities / Ik-posities in:

“Ik voel me meer verbonden eigenlijk niet zo zeer met, laten we zeggen, de cultuur, maar met die taal. In die Surinaamse gemeente waar ik kom, van die Creoolse mensen, daar praten we gewoon Nederlands en een beetje Surinaams, maar die Javaanse dingen ja. Weet je, dan voel ik me al een beetje onbegrepen, want ik begrijp het niet. Als ik die taal zou kennen dan zou ik leuk mee kunnen babbelen. Dus door taal denk ik dat mensen verbonden zijn en ik ook. Daarom voel ik me iets meer thuis bij die andere, alleen bij die andere kan ik niet zo lekker eten”.

De respondent (SC13) switcht tussen verschillende subject posities en meervoudige sociale identiteiten. Hij voelt zich eigenlijk meer verbonden met de taal, het Nederlands en het Surinaams, de talen die in de Surinaamse (Creoolse, zwarte) kerk gesproken worden. Daar gaat hij eigenlijk naar toe. Hij gaat ook af en toe naar de Javaanse kerk, maar hij kent geen Javaans. Maar hij kan wel lekker eten.

3.3 Macroniveau van discours

Op het maatschappelijk niveau van discours analyseren we hoe Surinaamse christenen zichzelf identificeren en positioneren als burgers van de Nederlandse samenleving in relatie tot anderen, hun transformatieproces en eventuele ideologische agenda. De analytische vraag in deze fase is: Hoe identificeren en positioneren Surinaamse christenen zichzelf als burgers van de Nederlandse samenleving?

Waar in een minderheid groot kan zijn

Een Javaanse Surinamer (SC9) positioneert Surinaamse christenen als oosters en Nederlanders als westers. Gevraagd of Nederlanders moeite hebben met zich aan te passen aan andere denkbelden antwoordt respondent SC9:

“Misschien omdat het een andere manier is, een oosterse manier die je niet kent, en er is natuurlijk een hele tijd geweest dat westerlingen dachten dat hun manier de beste manier is, maar en langzamerhand begint het een beetje dat besef te komen van, niet alleen de Nederlandse manier is goed, maar je hebt ook manieren die gelijk, op gelijk pad staan, die gelijkwaardig zijn ... En ik hoop dat ik daar een bijdrage aan kan leveren. Ik denk dat ik, als ik jou zo hoor, dan denk ik van nou, je weet maar niet wat er voor toekomst nog voor mij is weggelegd”.

Randstad versus daarbuiten

Respondent SC4 identificeert een verschil tussen de Randstad en Nijmegen (waar deze respondent ook gewoond heeft) in de aanwezigheid van, maar ook in de omgang met, migranten. Hij (SC4) zegt, “Ja je komt hier en op een gegeven moment, oh ja, wacht even, ik pas niet in dit verhaal gelijk zoals wat ik in Suriname gewend ben”. Gevraagd wat het verschil was antwoordt respondent SC4:

“Ja, ten eerste was er gewoon veel minder diversiteit [in Nederland] en ten tweede merk je ook gewoon van oh ja, er wordt van de media op een andere manier gekeken naar mensen vanuit het buitenland. En ik had daar niet zo veel last van in Nijmegen. Maar je merkt het wel aan kleine dingen. Dus het is niet openlijk, maar je merkt wel kleine dingen, bijvoorbeeld je zit in de bus en er is een open plek bij jou en de hele bus is vol, maar dan merk je van oh ja, mijn plek is de laatste die opgevuld gaat worden. Dan denk je van oké, het is toch wel een beetje [anders] ... Maar je merkt dat het dus hier wel iets anders is”.

Gevraagd of respondent SC4 verschil merkt tussen Nijmegen en Den Haag antwoordt hij “Ja, want hier [in Den Haag] heb je gewoon veel meer... Ja, nou ja, het is echt ongelooflijk hoe veel, je ziet Turken en Marokkanen. Ja, dat is hier heel sterk. Dat is volgens mij voornamelijk Turkse mensen die hier wonen, Hindoestaanse mensen, dacht ik hoor, naast de Nederlandse groep. Maar hier ben ik er, hier ben ik er minder bewust van, laat ik het zo zeggen. Omdat er zo veel andere migranten zijn dan denk ik van, oké”.

Respondent SC4 memoreert, “Ja was het even een culture-shock [in Nijmegen], dat kun je wel zeggen”.

Verder refereert respondent SC4 aan het koloniale verleden. Volgens hem speelt het koloniale verleden een rol in de omgang tussen Nederlanders en Surinamers:

“Er is ook wel een relatie met Nederland-Suriname, dat het vanuit Nederland echt een beetje haat-liefde verhouding is, vanwege het verleden, dus dat speelt natuurlijk ook. Ik heb er wel wat van gemerkt toen ik hier kwam, dat kun je wel zeggen”.

Ook respondent SC1 identificeert een verschil tussen mensen in de Randstad en daarbuiten:

“Ik ben ook niet anders gewend. Misschien als ik zoals m’n vriendin in Groningen was opgegroeid, waar alleen maar autochtone Hollandse mensen wonen, dan zou ik heel anders zijn, omdat ik dan, ik bedoel als ik daar ben kijken mensen mij altijd een beetje raar aan, van ben je verdwaald, ben je toerist? Zij zien Nederland nog steeds als een land met witte mensen, maar dat is allang niet meer zo. Nederland is gewoon gekleurd. Ik ben net zo goed Nederlands als jij, weet je, en dat is dus het probleem, althans mensen zien dat als probleem daar zo. Als ik in de Randstad ben dan is het een totaal ander Nederland dan als ik in Groningen ben, in Oude Pekela of zo. En dat is denk ik, ja, wel in de Randstad fijner omdat de mensen elkaar naar mijn idee beter accepteren”.

Deze respondent (SC1) positioneert mensen buiten de Randstad als mensen die Nederland zien “als een land met witte mensen” en hij positioneert mensen in de Randstad als mensen die Nederland als “gewoon gekleurd” zien.

Identiteit

Respondent SC9 is CDA-raadslid in Den Haag. Zij positioneert zich en zegt dat ze gepositioneerd wordt (ze gebruikt 5x de passieve vorm) als “één van ons”, waarbij “ons” op allochtonen slaat, inclusief Turken en Marokkanen. Ze zegt:

“Ik denk dat wij een hele goede brugfunctie hebben richting de andere groepen. Als ik naar mezelf kijk, denk ik dat ik door iedereen geaccepteerd word. Want men ziet mij in eerste plaats als die allochtone vrouw, en niet als die christen. Zo word ik gezien, die allochtone vrouw. Ik ben één van hen. Snap je, zo word ik gezien. Zo word ik gezien, ik word niet gezien als die witte of die, maar die hoort bij ons, zo word ik gezien. Of het nou Turken zijn of Marokkanen zijn of ..., je merkt overal dat je iets hebt van, het, iets bindt ons. Wij hebben iets wat ons bindt. ... Ja je wordt toch meer gezien als één van ons ja”.

“Door iedereen” wordt door haar (SC9) geïdentificeerd met alle allochtonen, ongeacht hun afkomst, hun religie (respondent SC9 is katholiek) of huidskleur (respondent SC9 is Hindoestaanse maar zegt dat ze niet geïdentificeerd wordt als “die witte”). Ze wordt volgens haar op basis van haar uiterlijk gepositioneerd als “die allochtone vrouw” (2x). Wanneer blanke organisaties dit doen ervaart zij dit als discriminatie. Voor haar werk als raadslid voor de gemeente Den Haag werkt het juist als bindende factor wanneer ze door Turken en Marokkanen gezien wordt “als één van ons”.

Respondent SC9 positioneert haarzelf als Nederlandse, maar ze wordt door de buitenwereld gepositioneerd als allochtoon. “Ik? Ik ben Nederlander. Wel met Surinaamse en Indiase roots, ja, maar Nederlander. En de vraag is: ziet Nederland mij zo? Vaak dus niet”. Gevraagd of zij (respondent SC9) daar last van heeft antwoordt zij:

“Ja. Nou ja goed, kijk, soms ... ga ik naar bijeenkomsten in bepaalde, die worden georganiseerd door organisaties in achterstandswijken, dan kom ik daar binnen en dat is dan speciaal gericht op allochtone vrouwen of en dan stap ik daar binnen en dan word ik behandeld als één van de deelnemers aan zo’n traject ... Het zijn organisaties, dat zijn blanke organisaties. Dus, en vaak speel ik het spelletje mee hè, laat ik het gewoon zo heel ver gaan, heel ver gaan, totdat iemand mij verraadt als raadslid en dan worden ze rood en dan weten ze niet meer waar ze moeten kijken, maar ik doe dat heel vaak. Omdat het zijn gewoon vooroordelen weet je wel, en ik speel daarmee een beetje, ik, je kan het meteen uit de wereld helpen, maar je kunt mensen ook laten voelen, ik doet dat weleens ja”.

Gevraagd of respondent SC9 dan vervelend behandeld wordt antwoordt ze:

“Nee dat niet! Het is een, het is de manier van, ze verwachten, d’r stapt een, d’r komt een all... er komt een vrouw binnen, zal wel één van de deelnemers zijn aan het traject. Zo. ... Het zit er gewoon nog niet in weet je. En misschien als ik twintig jaar jonger was, misschien dan wel, dan zou je het eerder verwachten, maar iemand van mijn leeftijd, hoogopgeleid, dat kan niet. Dat bestaat niet, die moet nog Nederlands leren en die nog moeten leren om bijvoorbeeld, om mooie borduurwerkjes te maken, weet ik veel, dat niveau weet je wel, zo”.

Gevraagd of respondent SC9 dit als discriminatie ervaart antwoordt ze,

“Ik vind het discriminerend, ja. Maar ik kan me voorstellen dat mensen zich zo opstellen. Pas wanneer ik m’n visitekaartje tevoorschijn haal, of iets dergelijks, dan verandert het. Dan denk ik bij mezelf: waarom moet het toch zo zijn? Waarom is het, waarom zijn mensen zo gepreoccupeerd om dat zo op die manier te zien?”

Respondent SC9 identificeert haar ervaringen als discriminatie, maar ze voegt eraan toe “ik kan me voorstellen dat mensen zich zo opstellen”. Dit laat zij echter weer volgen door “waarom zijn mensen zo gepreoccupeerd omdat zo op die manier te zien?” Ze neemt dus verschillende subject posities of Ik-posities in.⁶⁵

⁶⁵ Buitelaar (2014) analyseert een verhaal van een Marokkaans-Nederlands gemeenteraadslid die ook een spanning ervaart tussen hoe zij zichzelf positioneert en hoe zij gepositioneerd wordt.

Ik ken zoveel Surinamers die in de politiek zitten

Gevraagd of respondent SC13 denkt dat Surinamers een bijdrage kunnen leveren aan de multiculturele samenleving in Nederland antwoordt hij:

“Ja, jazekeer daarom participeren Surinamers veel in alle politieke partijen omdat ze een actieve bijdrage willen leveren. Het is niet een kwestie van hobby of wat dan ook, ik ken zoveel Surinamers die in de politiek zitten, in de lokale politiek ook hè, in de gemeenteraad, maar ook in de landelijke politiek in diverse politieke partijen zijn ze doorgedrongen. In het CDA, in ChristenUnie, noem maar op, Partij van de Arbeid, GroenLinks zitten ze, dus overal zitten ze, waarom? Omdat ze willen een bijdrage, ze voelen zich actief betrokken bij het algemeen maatschappelijk, je ziet ook in de media ook dat Surinamers hun bijdrage proberen te leveren. Je hebt Surinamers die columnisten zijn die van tijd tot tijd, die laten ook van zich horen, dus ja zelfs ik ben ook kandidaat geweest voor de ChristenUnie in Den Haag”.

Respondent SC5 vertelt,

“Ik weet wel dat er in het verleden initiatieven zijn geweest om van hieruit, vanuit bepaalde, vanuit onderwijs zijn er mensen, onderwijsdeskundigen zijn naar Suriname gegaan om te kijken, hoe werkt het daar. Toen dat van die zwarte scholen speelde zijn ze geweest om te kijken, hoe werkt dat daar. En ik denk dat heel veel voor Surinamers vanzelfsprekend is, ze kennen niet anders, ze hebben geen methodieken ontwikkeld om het te laten werken, het werkte omdat je, je bent tot elkaar veroordeeld, je moet het met elkaar zien uit te houden. En dat is dus die samenleving, het is nu eenmaal een plurale samenleving dus ze kennen ook niet anders, ze hebben niet hoeven na te denken van wat moet ik doen om met iemand van een andere cultuur door één deur te gaan. Dus er zijn geen methodieken ontwikkeld. En als je je afvraagt wat kunnen, welke bijdrage kunnen Surinamers leveren... Ja ik vind het een heel moeilijke vraag, want dan vraag je je af, welke tools kunnen ze aanreiken en er zijn geen tools want in die situatie zijn ze opgegroeid en ze weten ook niet anders”.

Door het herhaaldelijk gebruik (rewording) van “geen methodieken” (2x) en geen “tools” identificeert respondent SC5 een verschil tussen mensen in Suriname en mensen in Nederland, onderwijskundigen met name. Mensen in Suriname “weten ... niet anders” want ze zijn “in die situatie ... opgegroeid”. Ze (SC5) vervolgt:

“Want we hebben het nooit hoeven te leren. We hebben nooit een situatie gehad van, Surinamers van één bepaalde culturele oorsprong, of origine en dan komen andere groep mensen het land binnen en dan moet je, hey zij moeten zich aanpassen aan ons. Dat hebben wij niet. Misschien is dat geweest

in het verre verleden, maar in de recente, de moderne geschiedenis is dat niet het geval geweest”.

Respondent SC5 suggereert dat het een kwestie van tijd is:

“Het wordt op een gegeven moment vanzelfsprekend, ook voor Nederlanders. En ik denk zelfs dat heel veel Nederlanders dat ook al kennen. ... Ik merk bij heel veel Nederlanders een enorme flexibiliteit als het om omgaan met andere culturen gaat. Natuurlijk zijn er spanningen maar ik vraag me af, ik heb de indruk dat die spanningen kunstmatig gevoed worden, dus door politici die op sentimenten van mensen, maar ik denk dat de basisintuïtie van Nederlanders is van, we kunnen met iedereen omgaan. Denk ik hoor. Er is een enorme flexibiliteit, gewenning, om met anderen om te gaan. Dus misschien is die vraag, wat kunnen Surinamers bijdragen aan dat debat, een overbodige vraag”.

Respondent SC5 identificeert hier een verschil tussen politici die ‘spanningen kunstmatig voeden’ en Nederlanders die ‘een enorme flexibiliteit hebben als het om omgaan met andere culturen gaat’. Respondent SC5 vervolgt:

“Ik denk dat je eerst zou moeten kijken wat de doorsnee Nederlander vindt en denkt, dus los van wat er in de media staat. Dus wat vindt u van mensen die anders zijn? Van een andere cultuur. Natuurlijk zul je mensen tegenkomen die zeggen van nou ja, ze moeten zich hier aanpassen. Dat is ook waar. Maar ik denk dat er ook een hele grote groep mensen is, je zult een grote groep tegen komen die zal zeggen, ja ze zijn toch zoals ze zijn? Ieder mens is toch zoals hij zelf is, iedere vogel zingt toch zoals die zelf gebekt is? Dat denk ik ook. Percentages heb ik niet, ik weet niet of daar onderzoek naar gedaan is, maar ik denk dat het heel erg belangrijk is voordat je die vraag stelt, wat kunnen Surinamers leveren aan dat debat, zul je toch moeten nagaan in hoeverre het nodig is om een bijdrage te leveren, want misschien is het helemaal niet nodig. Bestaat er wel behoefte van Nederlanders om iets bij te leren hoe om moeten gaan met andere culturen. En als objectief vastgesteld zou kunnen worden dat die behoefte wel degelijk bestaat, dat Nederlanders cultureel arm zijn in het om gaan met andere culturen, dan wordt die vraag interessant en relevant. Maar ik weet het niet. Het is aan de ene kant, van de kant van Nederlanders uit gezien, bestaat er behoefte om iets te leren?”

Met een beroep op een typisch Nederlands gezegde, ieder vogeltje zingt zoals het gebekt is, positioneert deze respondent (SC5) “een hele grote groep” Nederlanders die de waarden van andere culturen erkennen, en die in deze zin niet veel van Surinamers kunnen of hoeven te leren.

Koloniaal verleden

Respondent SC1 positioneert zich voornamelijk als Javaan. Hij gaat ook om met Indonesiërs en bezoekt met hen de viering van de onafhankelijkheid van Indonesië bij de ambassade in Wassenaar:

“De ambassade in Wassenaar, daar vieren we dan zeg maar de onafhankelijkheid van Indonesië, ook weer vanuit Nederland. Dat is altijd wel gezellig. Dan leer ik juist een groepje jongeren kennen, van Indonesië, die zeg maar hier wonen of net hier gekomen zijn”.

Door te zeggen “daar vieren we de onafhankelijkheid” geeft hij aan dat hij zich onderdeel voelt van de groep Indonesiërs.

Over de koloniale geschiedenis zegt respondent SC1: “Ja omdat ik toevallig ook Indonesische vrienden heb en die zijn daar natuurlijk bekend. Anders zou ik daar niet een-twee-drie binnen komen. Want Molukkers zijn daar bijvoorbeeld niet welkom. Die staan daar aan de rand een beetje te protesteren. Omdat ze een strijd hebben toch. Tussen Molukkers en Indonesiërs is er een strijd”.

Gevraagd of de Molukkers niet welkom zijn op de ambassade of dat ze zelf niet willen gaan antwoordt respondent SC1:

“Nee, vanuit de ambassade zijn ze niet welkom. Ik weet niet of je de geschiedenis een beetje kent. Maar de Molukkers willen een eigen staat, die claimden ze vanuit... De regering doet er niks aan. En daardoor hadden ze een beetje strijd. Dat is altijd heel strikt. Gelukkig ben ik geen Molukker, anders kan ik niet binnen komen”.

Conclusie en discussie

Antwoord gevend op de hoofdvragen van dit onderzoek, 1) hoe gaan christenmigranten en moslimmigranten uit hetzelfde land van herkomst in Nederland met elkaar om; 2) wat is hun bijdrage aan het debat over de multiculturele samenleving; en 3) wat kunnen Nederlanders volgens hen leren in het kader van hun omgekeerde missie, kunnen we met betrekking tot de Surinaamse christenen het volgende concluderen:

De groep Surinaamse christenen is divers in etnische afkomst en religieuze affiliatie. De omgang tussen Surinaamse christenen en Surinaamse moslims in Nederland is wisselend. Ondanks dat er meerdere respondenten zijn die het beeld aanhalen van de kerk en de moskee of synagoge die naast elkaar staan in Paramaribo en die aangeven dat het “gewoon” is en dat “we altijd multicultureel zijn geweest” waardoor “je niet beter weet” dat je met mensen met een ander geloof of een andere etniciteit omgaat, zijn er ook respondenten die de onderlinge rassendiscriminatie in Suriname

aanhaken en zijn er Surinaamse christenen die wantrouwend tegenover moslims staan en die praktiserende moslims bestempelen als radicaal. Opvallend is hier dus dat sommige praktiserende Surinaamse christenen wantrouwend tegenover praktiserende islamitische Surinamers staan. Als er wel contacten zijn met Surinaamse moslims, dan komen die veelal door onderlinge familiebanden. In dat geval denkt men niet negatief over Surinaamse moslims.

Iets wat opvalt is dat Surinaamse christenen meer praten over hun contacten met niet-Surinaamse moslims dan over hun contacten met Surinaamse moslims. Ze praten ook meer over niet-Surinaamse moslims dan dat ze over hun eigen geloof of andere christenen praten.

Antwoord gevend op de (sub)vraag of Surinaamse christenen de nationale identiteit van hun land van afkomst benadrukken om daarmee de omgang tussen Surinaamse christenen en Surinaamse moslims te bevorderen of dat ze juist hun religieuze identiteit benadrukken, of de nationale identiteit van het land van aankomst, kunnen we concluderen dat de meeste respondenten zeggen dat voor sommige Surinaamse christenen het belangrijk is om met andere christenen om te gaan, zij baseren hun omgang met andere mensen vooral op de plaats die het christendom inneemt in het leven van mensen. Andere Surinaamse christenen zeggen dat de manier waarop men naar vrienden, kennissen en collega's kijkt meer gaat in de richting van ras of etniciteit, dan religie. Men weet wel te benoemen tot welke etnische groep iemand behoort, maar is niet altijd op de hoogte van welk geloof een persoon aanhangt.

Antwoord gevend op de vraag, wat is de bijdrage van Surinaamse christenen aan het debat over de multiculturele samenleving in Nederland, valt op dat Surinaamse christenen vooral wijzen op het feit dat Surinamers “geen problemen veroorzaken”. Sommige van de Surinaamse christelijke respondenten zetten Arabische mensen neer als agressief, Marokkanen en Israëliërs worden bestempeld als luidruchtig en streng (in hun geloof). De respondenten zetten de luidruchtige, strenge en orthodoxe moslims uit Arabische landen af tegen Surinamers die geen problemen veroorzaken. De Javaanse Surinamers bestempelen zichzelf expliciet als “stil”, een geruisloze groep die vloeiend opgaat in de Nederlandse samenleving. De Surinaamse christenen stellen dat dit met de groepsomvang te maken heeft. Ze bestempelen zichzelf als een kleine groep in tegenstelling tot de Turken en Marokkanen. Opvallend is dat de Surinaamse christenen Surinamers in het algemeen omschrijven als een groep die geen problemen veroorzaakt en die stil is.

Verschillende respondenten verwoorden dat ze in Nederland worden gezien als Surinamer, terwijl ze in Suriname als Nederlander worden gezien. Dit heeft invloed op hun identificatie en positionering, en op hun bijdrage aan de Nederlandse samenleving. Hun neiging lijkt te zijn, ‘waarom zouden we meepraten als we toch niet als Nederlander gezien worden’.

Antwoord gevend op de (sub)vragen wat ze zich herinneren van het land van herkomst, of en hoe de herinnering aan het land van herkomst wordt doorgegeven, en of conflicten in het land van herkomst een rol spelen [relatie met hoofdvraag: naarmate ze meer met hun hoofd in Suriname leven zullen ze minder geneigd zijn een bijdrage aan de Nederlandse samenleving te leveren] kunnen we stellen dat herinneringen aan en ervaringen met het land van herkomst een rol spelen in hoe men in Nederland in het leven staat. Verschillende eerste generatie migranten beschrijven dat men in Nederland sterker hokjesdenken ervaart dan in Suriname. Men geeft aan dat men zich in Nederland pas bewust werd van de verschillen tussen verschillen in culturen en geloven. In Suriname was men zich van deze verschillen nauwelijks bewust: of in ieder geval deden de verschillen er minder toe. Surinaamse christenen vinden het lastig om hun christen zijn uit te dragen in het publieke domein in Nederland. Zij ondervinden hier problemen mee en stellen dat het voor moslims makkelijker is vanwege een “overdreven tolerantie” ten opzichte van moslims.

Men stelt dat de eerste generatie Surinaamse migranten meer op zoek ging naar mensen van de eigen groep, waarmee men de eigen taal en cultuur kon beleven. De tweede generatie mengt meer. Dit wordt onder andere toegeschreven aan het feit dat de tweede generatie migranten hier naar school is gegaan en “elkaar continu tegenkomt in openbare ruimtes”. Doordat men veel verschillende mensen tegenkomt in het dagelijks leven realiseert men zich dat “een Javaanse of een Surinaamse club te klein is”. De Surinaamse christenen schrijven dit verschil ook toe aan het gebruik van Nederlands als gemeenschappelijke taal, en de afnemende (familie) band met Suriname. Zoals een van hen zegt, ”Je ziet wel echt het verschil tussen onze generaties. Ik ben echt tweede generatie, ik ben gewoon hier geboren, dit is gewoon mijn land eigenlijk. ... Het is, het is nu al weer een derde generatie, al een vierde. Ik denk dat zij helemaal de band gaan verliezen met Suriname”. Maar er zijn ook nog genoeg Surinamers die wel “nauwe contacten hebben met Suriname”.

Wat kunnen Nederlanders volgens Surinaamse christenen leren van hen? Over het algemeen vinden Surinaamse christenen dat Nederlanders kunnen leren van het vanzelfsprekende waarmee Surinamers omgaan met mensen met een andere cultuur, geloof of huidskleur. Men ervaart hier in Nederland een hokjesdenken dat men vanuit Suriname niet kent. Aan de andere kant hoort men vanuit de politiek dat “multiculturele dingen, dat is juist goed voor de gemeenschap”, terwijl sommige respondenten ervaren dat ze op basis van hun huidskleur niet in clubs worden toegelaten.

Nederlanders kunnen ook leren van een “volkswijsheid” en “intuïtie” van waaruit Surinamers niet praten over geloof. Religies zijn van nature conservatief en kunnen soms het ergste in de mens naar boven halen, men kiest er dan voor om de onderlinge relaties goed te houden en “religie buiten de deur te houden”. “We kunnen het toch goed met elkaar vinden, maar als het op religie aankomt dan wil je zeggen dat je moslim bent en geen christen en dan kan dat gaan botsen. Misschien voelen mensen

intuïtief aan dat het niet nodig is om de religie erbij te halen, dat dat misschien eerder als splijtzwam gaat werken dan dat het mensen bij elkaar brengt”.

Surinaamse christenen vragen zich af of Nederlanders nog wel iets moeten leren over het leven in een multiculturele samenleving. Men benoemt de flexibiliteit van Nederlanders in het omgaan met mensen met andere culturen. Spanningen lijken kunstmatig, door de media en de politiek, gevoed te worden. Verder geeft men aan dat de eigen manier van omgaan met mensen met andere culturen en geloven vooral komt door ervaring. Men weet niet beter dan dat het zo is en heeft geen methodieken om met andere mensen om te gaan. Nederlanders zouden nog wel kunnen leren dat niet alleen de westerse manier van dingen aanpakken de juiste manier is, maar dat er ook andere manieren zijn om zaken te bekijken die gelijkwaardig zijn.

Surinaamse christenen vinden dat in Nederland diversiteit als probleem wordt gezien, terwijl zij vanuit Suriname gewend zijn het als pluspunt te zien.

Hoofdstuk 6: Naar een theorie van het nieuwe wij

Inleiding

In het eerste hoofdstuk stelden we dat het integratiedebat in Nederland sinds het begin van de 21^{ste} eeuw gedomineerd wordt door het idee dat de multiculturele samenleving een drama (Scheffer 2000, 2007) of illusie (Schnabel 2000) is. We vroegen ons af of de aannames waar Scheffer (2007) van uitgaat ook opgaan voor migranten uit de voormalige Nederlandse koloniën, met name Indonesische en Surinaamse moslim- en christenmigranten in Nederland. Volgens Scheffer (2007: 178-183) kunnen we in het huidige immigratie- en integratiedebat veel leren van de ‘postkoloniale lessen’. Verwijzend naar een eerdere studie van Van Doorn (1995) over Indische Lessen zegt hij dat het huidige islamdebat in Nederland sterk beïnvloed is door de koloniale ervaring in Nederlands-Indië en dat Nederlanders kunnen leren van de fouten die gemaakt zijn bij de opvang van Indische Nederlanders en Molukkers voor de integratie van minderheden nu.

Ondanks veelvuldige verwijzingen naar het koloniaal verleden in de media in de voorbije jaren, verwijzen in mijn onderzoek respondenten maar weinig naar die geschiedenis. Een voorbeeld van een verwijzing in de media is onder andere de jaarlijks terugkerende discussie rondom de herdenking van het einde van de Tweede Wereldoorlog in Nederlands-Indië. Nabestaanden van slachtoffers van die oorlog en de daarop volgende politieke acties willen dat de Nederlandse staat erkent dat er oorlogsmisdaden zijn gepleegd.⁶⁶ Jeffry Pondaag, voorzitter van de Stichting Comité Nederlandse Ereschulden, haalt regelmatig het nieuws. Pondaag verzette zich ook tegen herplaatsing van een standbeeld van Jan Pieterszoon Coen in Hoorn. Een ander voorbeeld is de eveneens jaarlijks terugkerende discussie naar aanleiding van de herdenking van de afschaffing van de slavernij in Suriname en het gebruik van de Gouden Koets op Prinsjesdag en Koningsdag waarop een paneel te zien is met een afbeelding die verwijst naar het slavernijverleden.⁶⁷

Gowricharn (2000: 90-97) schreef rond de eeuwwisseling al over de ‘Zwarte Pieten-discussie’, maar sinds Quinsy Gario in 2011 werd opgepakt tijdens de intocht van Sinterklaas omdat hij demonstreerde tegen Zwarte Piet keert de ‘Zwarte Pieten-discussie’ ieder jaar steeds heviger terug. Schrijfster Gerda Havertong sprak zich al in de jaren tachtig van de vorige eeuw uit tegen Zwarte Piet. In het voorjaar van 2016 maakte de van oorsprong Surinaamse presentatrice Sylvana Simons, die zich ook al heel vroeg tegen de Zwarte Piet-traditie heeft verzet, bekend dat ze actief geworden was binnen de politieke partij Denk. Ze kreeg een stortvloed van racistisch getinte uitingen over zich heen in de sociale media. Kort daarop werd de eveneens uit Surinaamse afkomstige rapper Glenn de Randamie, beter bekend als Typhoon, door

⁶⁶ <http://nos.nl/artikel/2051952-rutte-maakt-geen-excuses-tijdens-indie-herdenking.html>

⁶⁷ <http://www.trouw.nl/tr/nl/4492/Nederland/article/detail/4136805/2015/09/06/Gouden-Koets-te-bekijken-in-het-Loo-maar-wel-zonder-omstreden-paneel.dhtml>

de politie aangehouden omdat hij in een grote auto reed. De politie bood haar excuses aan, maar de toon was gezet. Door deze affaires laaide de discussie over het voorkomen van ‘etnisch profileren’, en over het niet verwerkt hebben van het koloniale verleden in Nederland in alle hevigheid weer op.⁶⁸

Adusei-Poku omschrijft de Nederlandse mentaliteit ten opzichte van Zwarte Piet als koloniale melancholie: het vasthouden aan stereotypen en patronen uit het verleden.⁶⁹ Enkele respondenten in dit onderzoek verwijzen wel direct naar het koloniale verleden. Twee Indonesische moslims, bijvoorbeeld, stellen dat het voor deze groep gemakkelijker was om te integreren in de Nederlandse samenleving dan voor Turkse of Marokkaanse gastarbeiders, “omdat de Indonesische maatschappij zo’n connectie heeft met Nederland vanaf vroeger”. Toch ondervonden ook zij problemen. De Indonesische moslims waren de eerste moslims in Nederland. In de tijd dat zij naar Nederland kwamen, waren er geen halal-slayers of moskeeën in Nederland. Die zijn er nu wel. De respondenten in dit onderzoek zien zichzelf wel als Surinamer of Indonesiër, maar de meesten van hen voelen zich geen ‘post-koloniale migrant’. Het koloniale verleden lijkt slechts in beperkte mate onderdeel te zijn van hun identiteit (zie ook Oostindie 2011: 239), en het leeft meer bij Surinamers dan bij Indonesiërs. Dit heeft voor wat betreft de respondenten in dit onderzoek veelal met het feit te maken dat zij voor studie of werk naar Nederland zijn gekomen en niet als een direct gevolg van de dekolonisatie. Jones (2012: 46) geeft nog een andere reden voor het feit dat er in Nederland geen postkoloniaal debat is. Volgens hem heeft dit voornamelijk te maken met het politieke discours in Nederland. In het politieke discours wordt niet of nauwelijks nog gesproken over postkolonialisme (Oostindie 2011: 234) en worden burgers uit de voormalige koloniën en hun nakomelingen meer geaccepteerd (en minder geproblematiseerd) als burgers van de Nederlandse samenleving die een voorbeeldige assimilatie hebben ondergaan (Oostindie 2011: 222). Dit geldt volgens Jones (2012: 46) met name voor de post-koloniale migranten wiens migratiehistorie min of meer wordt beschouwd als een afgesloten zaak.

Uniek aan dit onderzoek is dat het zich richt op een groep die in het contemporain onderzoek niet veel is bestudeerd. Er is wel veel historisch onderzoek naar post-koloniale migranten, maar in het hedendaagse debat over de multiculturele samenleving wordt in ieder geval bijna niet gekeken naar migranten uit de voormalige koloniën, laat staan vanuit religiewetenschappelijk perspectief. De reden hiervoor heeft volgens Bosma (2009) onder andere te maken met het feit dat er in Nederland lang geen specifiek beleid was voor minderheden. Stammend uit een tijd van verzuiling hadden “generieke (algemene en voor de gehele samenleving geldende) maatregelen de voorkeur boven voor de specifieke groepen geldende, dus categoriale, maatregelen” (Bosma, 2009: 292). Pattynama omschrijft dit als ‘koloniale amnesie’ (Pattynama 2012: 177).

⁶⁸ Reeds in 1984 schreef Philomena Essed over ‘alledaags racisme’ in de Nederlandse samenleving.

⁶⁹ Zwarte Pieten-discussie <http://profielen.hr.nl/2013/zwarte-piet-is-koloniale-melancholie/>

Twee subgroepen nemen binnen de gevalstudies een aparte plaats in, de Molukkers (alleen in het hoofdstuk over Indonesische christenen) en Javaanse Surinamers (in de hoofdstukken over Surinaamse moslims en christenen), de Molukkers omdat ze zich soms wel en soms niet positioneren (en gepositioneerd worden) als Indonesiërs, en de Javaanse Surinamers, omdat ze qua afkomst eigenlijk tussen de Surinamers en de Indonesiërs inzitten.

Zoals we in het eerste hoofdstuk lezen wil deze doctorale studie de volgende hoofdvragen beantwoorden: 1) hoe gaan christenmigranten en moslimmigranten uit hetzelfde land van herkomst in Nederland met elkaar om; 2) wat is hun bijdrage aan het debat over de multiculturele samenleving; en 3) wat kunnen Nederlanders volgens hen leren in het kader van hun omgekeerde missie?

De deelvragen zijn als volgt:

- . Hoe herinneren moslim- en christenmigranten uit Indonesië en Suriname zich moslim-christen relaties in hun land van herkomst?
- . Hoe worden herinneringen aan moslim-christen relaties overgedragen van eerste naar tweede en derde generaties van Surinamers en Indonesiërs in Nederland?
- . Hebben Indonesiërs en Surinamers in Nederland enige actuele ervaring of huidige moslim-christen relaties in hun land van herkomst?
- . Wat is de relatie tussen nationale (etnische/linguïstische) en religieuze identiteit? Hoe krijgt meervoudige identiteit / loyaliteit vorm in een diaspora situatie?
- . Wat is de relatie tussen inter-nationaliteit en trans-nationaliteit? Willen immigranten bijdragen aan de Nederlandse maatschappij? Of leven ze in transnationale gemeenschappen?
- . Tot op welke hoogte wordt de situatie in Nederland beïnvloed door de situatie in het land van herkomst?

Het doel van het beantwoorden van deze vragen is 1) inzicht te krijgen in de relaties tussen christen- en moslimmigranten en 2) in hun bijdrage aan het discours over de multiculturele samenleving in Nederland, 3) om op deze manier een theorie van multiculturalisme en omgekeerde missie verder te ontwikkelen. We zullen deze drie doelen gebruiken als kader voor de opbouw van dit slothoofdstuk.

In de vorige hoofdstukken hebben we kerncitaten van de informanten gebruikt als kopjes voor paragrafen. Je zou kunnen zeggen dat het coderingen zijn, een compacte weergave van de inhoud van een paragraaf. Door deze kerncitaten nu voortdurend met elkaar te vergelijken⁷⁰ proberen we de vragen te beantwoorden om tot theorievorming over multiculturalisme en omgekeerde missie te komen.

⁷⁰ Zoals we in hoofdstuk 1 zagen is het voortdurend vergelijken, de 'Constant Comparative Analysis' een kenmerk van de gefundeerde theoriebenadering, ontwikkeld door Glaser en Straus (1967).

1. Islamitisch - christelijke betrekkingen in migrantengroepen

Het eerste doel van deze dissertatie is inzicht te krijgen in de relaties tussen christen- en moslimmigranten uit Indonesië en Suriname. Hoe gaan moslim- en christenmigranten uit Indonesië en Suriname met elkaar en met andere migranten om in Nederland?

1.1 Multiculturalisme is geen drama of illusie

In het verleden lag volgens Scheffer (2007: 275) te veel nadruk op het openstaan voor etnische minderheden vanuit de kant van de meerderheid van autochtone Nederlanders. In het eerste hoofdstuk lezen we ook dat er een verschuiving plaatsvond van deze opvatting naar het (huidige) heersende paradigma, dat (niet-westerse) migranten zich moeten aanpassen aan het leidende cultuurpatroon. In dit paradigma is er weinig ruimte voor mensen die anders dan het leidende cultuurpatroon denken, die afwijken van wat de meerderheid normaal en vanzelfsprekend vindt (Kennedy 2010: 217-228; Ghorashi 2006: 13). De Indonesiërs en Surinamers in dit onderzoek laten zien dat zij juist omgekeerd denken. Doordat zij gewend zijn aan veelkleurigheid, weten zij juist van jongs af aan niet anders dan dat “de wereld niet één is.” Zij zijn niet één leidend cultuurpatroon gewend, maar een samenleving waarin verschillende groepen te herkennen zijn. Verschillende minderheden passen zich onderling aan elkaar aan. Voor de respondenten in dit onderzoek is het samenleven van mensen met verschillende culturele en religieuze achtergronden geen illusie of drama, zoals Scheffer (2000, 2007) en Schnabel (2000) beweren. De respondenten illustreren dit aan de hand van de metafoor van de kerk en de moskee die naast elkaar staan.

De onderzochte migrantengroepen onder elkaar: kathedraal en moskee naast elkaar

Over het algemeen zeggen christen- en moslimmigranten uit Indonesië en uit Suriname dat ze in Nederland goed met elkaar omgaan; dat er geen probleem is. Ze zijn het van huis uit zo gewend, en het is heel normaal, gewoon, vanzelfsprekend. De kathedraal staat naast de moskee, net zoals de kerk en de synagoge naast elkaar staan. Dat is wat men vanuit Suriname of Indonesië zo kent, en dat is het mentale model waar men hier in Nederland ook naar leeft. Het beeld van kerk en moskee die naast elkaar staan, waaraan in alle vier de casestudies wordt gerefereerd, staat symbool voor het samenleven met meerdere geloven. Multiculturaliteit of multi-religiositeit is geen probleem. Het is gewoon zo. Je weet niet beter. Dit discours van de moskee en de kerk die naast elkaar staan draagt bij aan het ontwikkelen van ‘knowledge and beliefs’ zoals Fairclough (1992: 64) dat omschrijft. Er is hier dus sprake van een gedeelde kennis of sociale cognitie binnen de groepen. Interreligieuze relaties binnen groepen komen onder andere voort uit het feit dat er gemengde huwelijken binnen (extended) families zijn. Er zijn interreligieuze huwelijken en op familiefeesten komt de uitgebreide familie elkaar tegen, waardoor het vanzelfsprekend is dat moslims en christenen mengen.

Zowel de Indonesische als de Surinaamse moslims verwijzen naar het Koranvers: “Jullie hebben jullie godsdienst en ik heb mijn godsdienst” (Soera 109: 6 in de vertaling van Leemhuis, 1989). Maar er zijn ook Indonesische christelijke respondenten die deze uitspraak doen.

Pancasila en Creolité

Zoals we in hoofdstuk één zagen wordt in Indonesië gebruik gemaakt van het concept (mentaal model) ‘pancasila’ om om te gaan met pluriformiteit. In Suriname gebruikt men de term ‘creolité’. Beide termen werden weinig tot niet letterlijk gebruikt door de respondenten in dit onderzoek. Een enkele keer werd de term *pancasila* letterlijk gebruikt. Maar vaker gaven respondenten echter een omschrijving van deze term als “eenheid in verscheidenheid” of “geloof in de ene Godheid”. Dit zijn voorbeelden van wat Fairclough (1992) “indirect discourse representation” noemt. Respondenten verwijzen naar een concept zonder dit concept letterlijk te noemen. *Pancasila* is in Indonesië de filosofie van nationale eenheid. Zoals in het eerste hoofdstuk gezegd is staat die filosofie voor eenheid in verscheidenheid en wordt ze vermeld in het voorwoord bij de Indonesische grondwet.

Bij de Surinamers speelt de term ‘creolité’ (mentaal model) een rol in het indirect representation discours. Deze term wordt geen enkele keer letterlijk gebruikt door de respondenten, maar indirect wordt er regelmatig naar deze term verwezen als men praat over “mengen”, “gemengd”, “mengvorm”, en “mengeling”. Maar ook in een uitspraak als “Suriname is een soort Verenigde Naties, het is een afspiegeling van de Verenigde Naties, je hebt verschillende culturen naast elkaar, je ziet moslims, Hindoestanen Afrikanen, Nederlanders, Chinezen, Javanen, Libanezen, noem maar op, Portugezen” wordt er impliciet verwezen naar het begrip creolité.

Creolité is in Suriname niet alleen in linguïstisch en antropologisch begrip, maar ook een theologisch begrip. Het verwijst niet alleen naar de vermenging van talen en culturen, maar ook naar het beeld van een nieuwe mens en een nieuwe samenleving, die niet alleen voor het Caribische gebied geldt, maar voor heel de wereld (Chanson 2005; Vernooij 2007: 151-153).

Surinaamse christenen verwijzen soms naar “oosters denken”, als zij omschrijven hoe binnen de groep Surinamers, de Javaanse Surinamers gebruik maken van andere denkwijzen. De Javaanse Surinamers nemen in deze studie een bijzondere positie in: ze vervullen een brugfunctie tussen de twee onderzoeksgroepen.

Voor Indonesiërs en Surinamers zijn opvattingen als “ondanks dat we allemaal verschillend zijn, zijn we gelijk” en “je weet niet beter dan dat iedereen verschillend is” gewoontegoed. Zowel ‘pancasila’ en ‘creolité’ zijn begrippen die invulling kunnen geven aan het ‘nieuwe wij’ zoals Scheffer (2007: 160, 404) dat zoekt.

1.2 Jongeren lijken meer religieus en minder nationaal georiënteerd

Zoals we in hoofdstuk één zagen is een van de deelvragen in dit onderzoek de relatie tussen nationale, etnische en religieuze identiteiten. In hoofdstuk één zeiden we dat vaak beweerd wordt dat voor veel niet-westerse mensen het Afrikaan of Aziaat zijn belangrijker is dan het moslim of christen zijn. Natievorming en burgerschap lijken in Afrika de bron van vreedzaam met elkaar samenleven (Van 't Leven 1993: 15). We vroegen in hoofdstuk één: Zelfs als dit waar is in het land van herkomst, geldt dit dan ook in de diasporasituatie? Of wordt daar religie belangrijker als identiteitsbepalende factor?

Uit dit onderzoek blijkt dat de geïnterviewde jongeren meer religieus en minder etnisch c.q. nationaal georiënteerd zijn.⁷¹ Ondanks dat jongeren zich minder etnisch c.q. nationaal georiënteerd voelen, voelen ze zich daardoor niet altijd meer Nederlands. Men positioneert zich meer als christen of als moslim, of men gebruikt termen als “wereldburger”. De tweede generatie migranten die geïnterviewd zijn, zien Nederland wel als hun land, het land waar ze zijn opgegroeid, naar school zijn gegaan, en voor het overgrote deel ziet men Nederland ook als het land waar men wil blijven. Maar ondanks dit alles, noemen slechts weinigen zich Nederlander. Voor veel respondenten is dit niet uit te leggen, “het is een gevoel”.⁷² In sommige gevallen is dit gebaseerd op de ervaring dat men door Nederlanders niet als Nederlander wordt gezien: “Nederlanders zien mij als een buitenlander hoe dan ook”. Ook al neem je zelf de positie ‘Ik-als-Nederlander’ in, als anderen deze persoon classificeren als ‘jij-als-buitenlander’, dan heeft dat invloed op je zelfbeeld. De ‘stem’ van deze persoon buiten jou, heeft invloed op hoe je jezelf ziet, zijn stem wordt onderdeel van je eigen meerstemmige zelf (Hermans en Hermans-Konopka 2010; Buitelaar en Zock 2013). Vooral voor de tweede generatie migranten geldt dat ondanks dat men Nederlander is, Nederlands spreekt en in Nederland is opgegroeid, men niet als Nederlander wordt gezien (Omlo 2011).

Respondenten geven als voorbeeld dat ze in discotheken worden geweigerd of de eeuwige vraag krijgen: “waar kom je vandaan?” Van der Valk (2012) schrijft in haar boek over de relatie tussen islamofobie en discriminatie. Ondanks dat de migranten uit de voormalige koloniën ‘voordeel’ hebben ten opzichte van andere migranten omdat hun land van herkomst onderdeel is geweest van het Koninkrijk der Nederlanden, worden ook zij niet als Nederlander gezien. Ook al is men “verkaast”, men

⁷¹ Dit lijkt bevestigd te worden door onderzoek onder Marokkaanse en Turkse jongeren (Huijnk 2015: 120).

⁷² Dit komt overeen met wat veel Turks-Nederlandse jongeren zeiden na de mislukte staatsgreep in Turkije in juli 2016. Voor veel Nederlanders is het onbegrijpelijk dat veel tweede, derde of vierde generatie Turks-Nederlandse jongeren zich nog zo verbonden voelen met Turkije. Zihni Özdil, auteur van “Nederland mijn vaderland”, schreef in het NRC van 19 juli 2016 een column onder de titel “Wees geen loopjongen van Erdogan”. Naar aanleiding daarvan werd hij geïnterviewd in RTL Late Night, van 20 juni 2016. In dit interview gaat hij vooral in op de gevoelens van jongeren. http://www.rtlatenight.nl/item/2863/nederlandse_turken_moeten_minder_achter_/ Wellicht komt dit gevoel bij de Turkse jongeren ook deels doordat ze door Nederlanders niet als Nederlanders worden gezien. Het gevoel dat ze er “niet echt bij horen” vergroot hun identificatie met Turkije.

is geen kaaskop. Het heersende beeld in Nederland van een Nederlander omhelst voorlopig nog steeds niet iemand met een donkere of getinte huidskleur. Ook al ben je verkaast, een kaaskop heeft nog steeds blond haar en blauwe ogen.⁷³

We zien in dit onderzoek dus dat met name de tweede generatie migranten zich vooral positioneert aan de hand van hun religieuze affiliatie. Dit inzicht lijkt de bevindingen van Geelhoed (2012) en Visser-Vogel (2015) te bevestigen. Men ziet zichzelf op de eerste plaats als moslim of christen. Verder is er ook een gevoel van Surinamer of Indonesiër zijn, vaak gecombineerd met Nederlander zijn of zich zo voelen. Dit is een voorbeeld van het meerstemmige en dialogische zelf zoals Hermans en Hermans-Konopka (2010) en anderen (Zock 2013; Stock 2013; Buitelaar en Zock 2013; Wijsen 2013, 2016) dit omschrijven. De theorie van het Dialogische Zelf (Hermans, Hermans-Konopka 2010) is een theorie die meer-voudige identiteiten en meerstemmige zelfbeelden conceptualiseert. De identiteit van een persoon is niet vast en onveranderbaar. Op verschillende momenten komen verschillende 'Ik-posities' naar voren. In de antwoorden van de respondenten is dit goed terug te zien. Gevraagd zichzelf te omschrijven volstaan bijna alle respondenten niet met één woord of classificatie. Er volgt vaak een toevoeging: "maar ik ben ook...".

Sociale classificatie is een complex en ambigu proces. Er bestaat niet alleen variatie tussen groepen, maar ook binnen groepen zijn er verschillen. Verschillen bestaan meer tussen personen dan tussen groepen. Ondanks het feit dat sociale identiteitstheoretici erkennen dat identiteiten complex zijn, houden zij desondanks vast aan hun opvatting dat sociale identiteiten gebaseerd zijn op gepercipieerde groepskenmerken voornamelijk door de aanwezigheid van andere groepen in de omgeving (Tajfel 1978: 66-67) en omdat deze kenmerken gedeeld worden en duurzaam zijn (Tajfel 1978: 76). Onze interviews lieten zien dat groepsloyaliteiten te gecompliceerd zijn om duidelijk afgebakende binaire tegenstellingen tussen 'wij' (in-group) en 'zij' (out-group) te maken en dat mensen dus niet op deze eenvoudige manier in elkaar zitten, zoals Hofstede, Hofstede en Minkov (2010: 30-31) beweren. De Dialogical Self Theory (DST) is in staat om de veelheid van loyaliteiten die gelijktijdig aanwezig zijn in multiculturele maatschappijen uit te leggen (Zock 2013; Buitelaar 2013), beter dan de Social Identity Theory (SIT).⁷⁴

De eerste generatie migranten had meer de neiging om mede-Indonesiërs en mede-Surinamers op te zoeken. De tweede generatie beschikt al over deze contacten met mensen uit het land van herkomst dankzij de contacten van hun ouders. Dit biedt

⁷³ In zijn boek *Kaaskoppen* laat Robert Vuijsje (2016) zestig bekende Nederlanders met een gekleurde afkomst aan het woord. Hij stelt onder andere de vraag: Hoe is het om te worden geboren in een land waarvan je weet dat de meeste inwoners je niet als een echte Nederlander zien? Hij gebruikt de term oude en nieuwe kaaskoppen. Harry van Bommel (2015) laat in *Surinamers in de polder* vijftien bekende Surinamers aan het woord.

⁷⁴ Zie verder Wijsen en Vos, 2015.

jongeren de ruimte om op zoek te gaan naar mensen met wie zij andere dingen delen, met name het geloof. De tweede generatie heeft meer de neiging om medemoslims en medechristenen op te zoeken. Welke nationaliteit deze medemoslims of medechristenen hebben maakt de jongere generatie hierbij niet veel uit.

1.3 Sociale posities zijn altijd relationeel

Scheffer (2007: 406) vraagt zich af of “succesvolle migranten zichzelf zien als zaak-waarnemers van hun eigen gemeenschap”. Volgens Scheffer is dit niet of te weinig het geval.

Voor de Indonesiërs en Surinamers in dit onderzoek geldt niet zozeer dat ze niet op één lijn gezet willen worden met hun landgenoten, daar hebben ze namelijk niet zo’n negatief beeld van, maar wel met andere groepen migranten in Nederland, met name de Turken en de Marokkanen. Regelmatig wordt er gezegd dat men anders is dan Turkse en Marokkaanse migranten en wordt er afstand genomen van deze groepen: “Wij zijn niet zo”. Turken en Marokkanen worden door de respondenten geclassificeerd als groepen waarvan de integratie niet is geslaagd. Men ziet de eigen groep wel als geïntegreerd en dus geslaagd. Dit is een voorbeeld van een sociale praktijk zoals Fairclough (1992) deze omschrijft. In een sociale praktijk worden beelden over zichzelf en anderen geproduceerd en geproduceerd (of getransformeerd) die subject posities en sociale relaties beïnvloeden.

De relaties van de onderzochte groepen met anderen

Over het algemeen omschrijven christen- en moslimmigranten uit Indonesië en Suriname zichzelf als anders dan migranten van Turkse of Marokkaanse afkomst. Ze vinden zichzelf flexibeler, toleranter en meer open. Een enkele respondent suggereert dat dit komt doordat men al voorkennis had van de Nederlandse samenleving vanwege de koloniale band van Nederland met Suriname en Indonesië.

Er worden ook andere redenen genoemd voor de verschillen tussen de migranten uit voormalige Nederlandse koloniën en Turken en de Marokkanen die als gastarbeiders naar Nederland kwamen. Respondenten stellen dat, met name de Indonesische migranten, een relatieve elitegroep zijn. Alleen rijke Indonesiërs kunnen het zich veroorloven naar Nederland te komen. De eerste generatie Turken en Marokkanen waren gastarbeiders, met veelal een lager opleidings- of ontwikkelingsniveau. Juist dit opleidings- of ontwikkelingsniveau wordt door sommige respondenten genoemd als reden voor het verschil in beleving van de islam, de manier waarop migranten zich aanpassen aan de Nederlandse samenleving of denken over andersgelovigen en mensen met een andere achtergrond. Over het algemeen zien de respondenten niet het feit dat iemand als migrant uit een voormalige kolonie van Nederland voorkennis heeft uit Suriname of Indonesië over Nederland als voorwaarde om goed samen te kunnen leven, maar de ervaring die men in het land van herkomst heeft opgedaan met het samenleven van mensen met verschillende culturele en religieuze achtergronden, en het opleidings- en ontwikkelingsniveau dat een persoon heeft.

Wat vindt men van elkaar: "Onze moslims zijn goed, Arabische moslims niet"

Zowel de Surinaamse als de Indonesische moslims, alsmede de Surinaamse en de Indonesische christenen zetten zich af tegen de Turkse en de Marokkaanse moslims in Nederland. Zij hebben een negatief beeld van deze groep migranten.

Gevraagd naar hoe men als gelovige migrant in Nederland in het leven staat, valt op dat de geïnterviewde christenen meer over moslims praten dan dat ze over zichzelf als christen of over christenen in het algemeen praten. Het lijkt alsof het christen zijn minder uitleg behoeft dan moslim zijn.

Opvallend aan de interviews binnen de vier groepen is dat Indonesische en Surinaamse christenen een duidelijke mening hebben over zowel de 'eigen' Indonesische en Surinaamse moslims als over andere moslims in Nederland. Indonesische en Surinaamse christenen benadrukken dat 'hun' moslims 'goede moslims' zijn; daarbij impliceren ze dat 'andere' moslims niet of minder 'goed' zijn. De 'andere' moslims worden omschreven als 'Arabische moslims'. De respondenten bedoelen hier met name de Turkse en Marokkaanse moslims mee.⁷⁵ Indonesische moslims en Surinaamse moslims zeggen op hun beurt eigenlijk weinig tot niets over Indonesische en Surinaamse christenen. Surinaamse en Indonesische moslims zeggen bijvoorbeeld niet dat 'hun' christenen 'betere' christenen zijn dan andere christenmigranten.

Indonesische christenen zeggen weinig tot niks over het christendom of het evangelie. Indonesische christenen praten wel veel over de islam en moslims.

Zowel Surinaamse moslims als Surinaamse christenen maken een onderscheid tussen cultuur en geloof. Ze schrijven het tolerant zijn van Surinamers toe aan hun Surinamer zijn, niet aan hun moslim zijn.

Relatie met Nederlanders

Aan de ene kant zeggen christen- en moslimmigranten uit Indonesië en Suriname dat ze geloviger zijn dan Nederlanders en dat ze het lastig vinden om hun geloof in Nederland in het openbaar te beleven. Maar aan de andere kant vinden zowel de Surinaamse als de Indonesische moslims het als moslim goed toeven in het seculiere, maar van oorsprong christelijke Nederland.

Zowel moslims als christenen prijzen het feit dat moslims hier goed gefaciliteerd worden. Zo waarderen zij dat het in Nederland mogelijk is om moskeeën te bouwen of halal-winkels te openen. Deze (religieuze) vrijheid kennen minderheden in andere landen vaak niet. Zowel de Indonesische als de Surinaamse respondenten zetten de godsdienstvrijheid in Nederland af tegen de in hun ogen verslechterende situatie in Indonesië voor christenen. Zij hebben het gevoel dat de verhoudingen tussen

⁷⁵ Een enkeling noemt niet-Arabische moslims, Berbers en Turken, als aparte categorie.

moslims en christenen in Indonesië maar ook in Suriname nu slechter zijn dan in het verleden; ze zijn daar nu “strenger”. Volgens andere Surinamers zijn de verhoudingen tussen verschillende geloofsgroepen in Suriname nog steeds goed, al geven sommige van hen aan weinig te weten van de huidige Surinaamse samenleving. Vooral bij sommige Indonesische christenen zien we dat ze somber zijn over religieuze ontwikkelingen in hun eigen land; dit geldt met name voor de beperking van godsdienstvrijheid in Indonesië. Zij waarderen de religieuze vrijheid die in Nederland, met name ook voor minderheden, geldt dan ook extra. Ook in vergelijking met Arabische landen, waar christenen de minderheid zijn, beseffen ze dat het in Nederland goed toeven is. De Indonesische en Surinaamse respondenten die zijn geïnterviewd in het kader van dit onderzoek benoemen veelal ook dat het opgroeien in een land met meerdere culturen en religies in hun voordeel is als het gaat om een plaats te vinden in de Nederlandse samenleving. Wel geven de respondenten aan dat het in Nederland steeds lastiger wordt om je geloof in het publieke domein te uiten (zie hierover later meer). Dit geldt zowel voor moslims als voor christenen.

Relaties binnen de verschillende geloofsgemeenschappen

Bij Indonesische en Surinaamse christenen horen we dat ze zich zowel tot Nederlandse geloofsgemeenschappen verhouden als tot Surinaamse of Indonesische geloofsgemeenschappen. Bij moslims is dit niet zo. Vanuit historisch oogpunt is dit te verklaren is uit het feit dat er wel ‘Nederlandse’ kerken zijn, maar geen ‘Nederlandse moskeeën’. De christelijke migranten kenden de kerken al vanuit Suriname of Indonesië, daar kwamen zij immers al in aanraking met de ‘Nederlandse’ kerken. Het christelijke geloof, met de daarbij behorende kerkstructuur hebben de missionarissen immers geïmplementeerd in Suriname en Indonesië. Op de achtergrond speelt het koloniale en missionaire verleden hier dus een rol. Een Indonesische christen zegt dan ook dat het voor hen gemakkelijker was dan voor moslims hun weg te vinden in Nederland, immers “er waren overal kerken” en christenen hadden al “goede connecties” vanuit vroeger.

Er zijn zowel Indonesische als Surinaamse christenen die naast een ‘Nederlandse’ kerk in hun eigen woonplaats (voorsteden van Den Haag) of wijk in Den Haag een Indonesische of Surinaamse kerk bezoeken. Zij noemen als reden hiervoor dat het een prettig gevoel geeft om af en toe een kerkviering met landgenoten mee te maken. Vaak komen op deze Surinaamse of Indonesische vieringen mensen uit het hele land af. De respondenten voelen zich echter ook onderdeel van hun ‘buurt’kerk. Daarom bezoeken zij meerdere geloofsgemeenschappen. Er is hier dus sprake van meer-voudige geloofsiditeiten of loyaliteiten. Dit verschijnsel werd slechts door een enkele Surinaamse of Indonesische moslim benoemd. De meeste Surinaamse en Indonesische moslims bezoeken één vaste (Surinaamse of Indonesische) moskee in Den Haag. Slechts een enkeling liet weten wisselende moskeeën te bezoeken voor het vrijdaggebed.

2. Bijdrage aan het discours over de multiculturele samenleving

Het tweede doel van deze dissertatie was inzicht te krijgen in de bijdrage van christenen en moslimmigranten uit Indonesië en Suriname aan het discours over de multiculturele samenleving in Nederland. De vraag was: Hoe dragen moslim- en christenmigranten uit Indonesië en Suriname bij aan het debat over de multiculturele samenleving in Nederland?

2.1 Moslims zijn niet per definitie slecht

Met name de islamitische respondenten willen een ander beeld van de islam uitdragen dan het gangbare beeld van islam in Nederland (ook al zijn er in Indonesië op dit moment barsten in het beeld van een tolerante en moderne islam). Dit lijkt hun les voor Nederlanders.

Door de twee moslimgroepen wordt vooral de bestrijding van het negatieve beeld van de islam en moslims in Nederland genoemd als het punt waarop ze willen bijdragen aan de Nederlandse samenleving. De bijdrage van de christelijke respondenten is vooral te vinden in het feit dat ze uitdragen dat “alles gewoon samen kan”.

Het negatieve beeld van de islam kan volgens verschillende respondenten onder andere bijgesteld worden door uitleg te geven over wat de islam inhoudt voor de desbetreffende persoon. Sommige moslimrespondenten vinden het hun taak als moslim uitleg te geven over de islam. De angst voor de islam is volgens hen vaak een gebrek aan kennis. Er moet wat de respondenten betreft ook aandacht komen voor de verschillen die er zijn binnen de islam. Zoals een van hen zei, “dé islam bestaat niet”. Hij verzet zich dus tegen het essentialistische en het categorale denken in Nederland (Ghorashi 2006: 14). Zowel de Surinaamse als de Indonesische moslims benadrukken dat hun islam anders is dan de “Arabische islam”.

Alle vier de respondentgroepen benoemen het negatieve beeld van de islam dat overheerst. Voor zowel de Indonesische moslims als de Indonesische christenen geldt dat men “stil” is. Dit komt deels voort uit de Indonesische aard, men is van nature terughoudend, maar alle respondentgroepen benoemen ook dat “gewone moslims” het nieuws niet halen.

Meerdere respondenten benoemen dat zij het vervelend vinden dat als er pogingen gedaan worden om zaken multireligieus of multicultureel aan te pakken, dat de PVV en Geert Wilders hier meteen het stempel ‘islamisering’ van de Nederlandse samenleving op plakken.⁷⁶ Deze pogingen hebben tot doel alle burgers van de Nederlandse samenleving zich betrokken te laten voelen bij bepaalde zaken. Maar vanwege een

⁷⁶ <http://www.nrc.nl/handelsblad/van/2010/juli/03/afwezig-bij-barbecue-met-halal-vlees-11915488>

negatieve uitleg hiervan door anti-islam politici worden deze pogingen vaak in een kwaad daglicht gesteld.

De christenmigranten zien hun bijdrage aan de multiculturele samenleving vooral in het laten zien dat “het gewoon goed samen kan”. Men benadrukt: “we zijn eigenlijk altijd multicultureel geweest”.

2.2 In Nederland is alles goed geregeld

We zagen eerder dat de respondenten vinden dat moslimmigranten in Nederland goed gefaciliteerd worden, maar zoals we in de casestudies hebben gezien, noemen de respondenten daarnaast ook de “overdreven tolerantie” van de Nederlanders. Zij stellen dat (andere) migranten zich moeten aanpassen aan de regels van het gastland. Dit lijkt hun les aan mede-migranten uit andere landen van herkomst: pas je aan!

De respondenten geven aan dat ze van huis uit de omgang tussen verschillende culturen en geloven kennen, maar op een andere manier dan dat Nederlanders nu omgaan met migranten. Sommige respondenten vinden dat Nederlanders te tolerant zijn ten opzichte van de “strengere Arabische moslims”. De “strengere Arabische moslims” passen zich te weinig aan de Nederlandse cultuur aan, is de mening van de christen- en moslimmigranten uit Indonesië en Suriname. De respondenten vinden dat sommige migranten uit andere landen te weinig respect hebben voor Nederlandse normen en waarden. Ze vinden dat er helemaal geen probleem is als je je als migrant aanpast aan de normen en waarden van het land van vestiging. Je moet de regels van het land accepteren. Sommigen moslims reproduceren een regel uit de Hadith: volg de wetten van het land waar je leeft zolang je niet gedwongen wordt in zonde te leven.

“In Arabische landen hoeven christenen ook niet te proberen om kerken te bouwen”, is een voorbeeld dat gegeven wordt. Men vindt dat migranten blij moeten zijn met de vrijheden die men in Nederland krijgt, en dat je als migrant er zelf voor gekozen hebt om naar Nederland te komen. Je hebt zelf de keuze gemaakt om in een ander land te gaan wonen en daar horen de regels van dat desbetreffende land bij. Zij ergeren zich dan ook aan migranten die vinden dat Nederland niet tolerant is. De respondenten sluiten zich hier aan bij het pleidooi van Scheffer (2007: 181).

Alhoewel de meeste respondenten weinig tot niets zeggen over de koloniale geschiedenis, zegt een enkele respondent dat de koloniale geschiedenis juist wel een reden is waarom postkoloniale migranten zich zo goed hebben aangepast. Dit komt doordat zij als postkoloniale migranten de Nederlandse cultuur al kenden. Zij kwamen in hun land van herkomst al met de Nederlandse cultuur in aanraking en hadden daarom minder moeite om zich hier aan te passen.

2.3 Focus niet te veel op religie

De respondenten in dit onderzoek zeggen dat Nederlanders zich niet te veel moeten focussen op religie, maar op relaties van mens tot mens (Wijsen en Vos 2014: 28). Misschien moeten we eens even niet (meer) over religie spreken. In de strijd om de discursieve macht (Uitermark, Traag, Bruggeman 2012: 229-230) voert religie nu de boventoon.

In het vroegere integratiedebat ging het niet primair over religie (moslims) maar over “(etnische) minderheden” of “migranten”. In alle vier de respondentengroepen werd genoemd dat het beter is om niet te praten over (onderling verschillende) religies. Men kan als mensen onderling goed met elkaar samenleven, maar men weet dat het beter is om religie erbuiten te houden. Geloof is een gevoelig onderwerp. Het is niet nodig om over religie te discussiëren. En daarom moeten we ons richten op interpersoonlijke relaties in plaats van de focus te leggen op hoe religieuze groepen met elkaar omgaan.

De Indonesische respondenten geven aan dat welk geloof iemand heeft geen rol speelt in de manier waarop men met elkaar omgaat. Ze weten over het algemeen wel welk geloof familieleden, vrienden of kennissen aanhangen, maar ze spreken er niet over; het is geen onderwerp van discussie. Bewust niet. Op basis van gastvrijheid biedt men uit zichzelf moslims geen varkensvlees aan tijdens de maaltijd, en bij gebedstijden wijst men in huis aan in welke richting Mekka ligt. Geloofsinhoud wordt niet besproken. Met een beroep op de Koran: “Aan jou jouw geloof, aan mij het mijne”.

2.4 Interreligieuze relaties moet je niet willen ‘managen’

Voor de respondenten uit dit onderzoek zijn interreligieuze relaties iets wat je niet moet willen organiseren of ‘managen’. Het is er gewoon; het is vanzelfsprekend, natuurlijk, van mens tot mens. Ze laten zich kritisch uit over inspanningen van overheden en religieuze organisaties om sociale cohesie te bevorderen; daardoor krijgt sociale cohesie iets geforceerds, iets onnatuurlijks, iets kunstmatigs of overspannens.

Jenkins (2007: 101-102) stelt dat als migrantengemeenschappen een grotere rol gaan spelen in het ‘nationale’ leven hun respectievelijke religieuze wereldbeelden dat ook zullen gaan doen. Het wereldbeeld dat de migranten in dit onderzoek schetsen zou volgens hen geen kwaad kunnen in de Nederlandse samenleving. De onderzochte migranten zijn het er namelijk allemaal over eens dat het “gewoon” is om met elkaar samen te leven ondanks de verschillende religieuze of culturele overtuiging die men heeft. Men kan in religieus opzicht van elkaar verschillen, maar dat neemt niet weg dat je als persoon dingen samen kunt doen.

Dit is wat Nederlanders en andere migranten kunnen leren van de Indonesiërs en Surinamers. Tolerantie is een houding of een mentaliteit die de respondenten “met

de paplepel werd ingegoten”, het is niet een techniek of een methodiek die je kunt leren. Als er in Nederland een probleem is dan wordt er meteen een veranderprogramma opgezet; maar “zo werkt het niet”.

2.5 Tussen westerse beschavingsmissie en respect voor het culturele

De respondenten in dit onderzoek laten zien dat multiculturalisme geen drama of illusie is zoals Scheffer (2000, 2007) en Schnabel (2000) beweren. Indonesië en Suriname laten zien dat een multiculturele samenleving mogelijk is. Idealen van *pancasila* en creolité worden meestal niet expliciet genoemd (twee Indonesische moslims spreken expliciet over *pancasila*), maar er wordt wel impliciet naar verwezen.

Vroeger was multiculturalisme, of ‘integratie met behoud van eigen identiteit’, in zwang in de Nederlandse politiek. Nu lijkt er eerder sprake van een anti-multiculturalisme. Volgens Scheffer (2007: 181) moeten we een balans tussen integratie en assimilatie vinden. Hij verwijst letterlijk (overigens zonder opgaaf van paginanummer) naar de ‘Indische Lessen’ van Van Doorn (1995: 154) over het Nederlandse manoeuvreren “tussen Westerse beschavingsmissie en een welgemeend respect voor het inheems culturele”. We moeten op zoek naar een middenweg. Deze middenweg is volgens Scheffer (2007: 204) het “nieuwe wij”, waarbij hij weer (impliciet) een beroep doet op Van Doorn (1995: 156) die ervoor pleitte “ons begrip van ‘wij’ uit te breiden naar degene over wie wij eerder dachten als ‘zij’”.

De groep respondenten uit dit onderzoek kan wellicht gezien worden als een groep die deze middenweg al bewandelt. Men voelt zich Nederlander, maar ook Indonesiër, Surinamer, moslim of christen. Maar onder de respondenten klinkt ook de oproep dat deze middenweg niet alleen door migranten bewandeld moet worden, maar juist ook door Nederlanders. Migrantten moeten wennen aan de gewoontes in hun nieuwe land, maar Nederlanders moeten ook wennen aan de migrantten en hun gewoontes. Dit wennen gaat twee kanten op. Dit lijkt de kern van hun boodschap. Wennen is een wederkerig proces.⁷⁷ De respondenten in dit onderzoek laten zien dat Nederlanders meer open moeten staan voor andere culturen en geloven. Dit is hun les aan de Nederlandse samenleving. Zij zijn zich ervan bewust dat dit iets is wat zichzelf met de paplepel ingegoten hebben gekregen en dat dit voor hen dus vanzelfsprekend is.⁷⁸

3. Naar een theorie van multiculturalisme en omgekeerde missie

Het derde doel van deze dissertatie is om bij te dragen aan de ontwikkeling van theorie van multiculturalisme en omgekeerde missie.

⁷⁷ We kunnen ons afvragen of Nederlanders met hun pleidooi voor aanpassing nog steeds koloniaal denken vanuit het idee van een “Westerse beschavingsmissie” (Van Doorn 1995: 154).

⁷⁸ Er zijn in Nederland verschillende initiatieven die zich richten op “het nieuwe wij”. Een voorbeeld is: www.nieuwwij.nl. Andere voorbeelden van platforms die zich richten op het in vrijheid samenleven van eenieder in Nederland zijn onder andere: www.eenlandesamenleving.nl en www.platformins.nl.

3.1 Het “nieuwe wij” als het “dialogische zelf”

In alle groepen benoemen respondenten dat de tweede generatie meer contacten heeft buiten de eigen groep dan de eerste generatie. De eerste generatie ging bewust op zoek naar mensen van de eigen groep. De tweede generatie kent de mensen uit de eigen groep door de contacten die hun ouders hadden. Ze zijn zelf meer “outgoing” en mengen meer met mensen van buiten de eigen groep. De eerste generatie migranten zien zichzelf als “Nederlandse staatsburgers met een andere achtergrond”. De migranten van de tweede generatie vinden het lastig dat zij niet als Nederlanders gezien worden, terwijl zij zich, vaak in ieder geval gedeeltelijk, ook Nederlander voelen (naast het hebben van een religieuze, etnische en andere nationale identiteit).

Zoals we eerder gezien hebben pleit Scheffer voor een nieuw wij. “Gevraagd is een nieuw ‘wij’”, aldus Scheffer (2007: 406). “(Z)onder een ‘wij’, zonder een verbeelde gemeenschap is er geen verantwoordelijkheid voor het wel en wee van de samenleving” (Scheffer 2007: 407). Wat die ‘verbeelde gemeenschap’ inhoudt wordt eerder omschreven als “(n)ationaal gemeenschapsgevoel”. Scheffer (2007: 161) schrijft dat het begrip ‘verbeelde gemeenschap’ afkomstig is van Benedict Anderson (1983) maar laat na een bron te vermelden. Scheffer verwijst één keer expliciet naar het hoofdstuk “Nationaal saamhorigheidsgevoel” (hoofdstuk 6) in het ‘klassieke’ boek van Arend Lijphart (1976: 86-98), maar zijn denken lijkt cruciaal in heel Scheffer’s betoog. Scheffer (2007: 171) citeert (onvolledig en onnauwkeurig) Lijphart (1976: 86) die over de Nederlandse verzuilde samenleving schreef: “De sterkte van het Nederlands nationalisme moet niet overdreven worden, maar het lijdt geen twijfel dat het bestaat [oorspronkelijke tekst: maar het bestaan ervan is aan geen twijfel onderhevig].” Scheffer (2007: 171) vervolgt: “De zuilen droegen één dak en dat verklaart waarom de levensbeschouwelijke ‘apartheid’ nooit ontaard is in een gewelddadig conflict”.

‘Het dak’ van de Nederlandse samenleving dat afstamt van de verzuiling is nog steeds gebaseerd op een ‘nauw’ beeld van ‘de Nederlander’. Ghorashi (2006: 6) noemt dit een ‘dikke’ notie van het Nederlanderschap waarbij migranten wel in Nederland kunnen wonen, maar nooit echt Nederlander kunnen zijn. “Ze kunnen hooguit assimileren tot de ‘nette burgers’ die Nederland kan verdragen”. Het is tijd voor een nieuw dak, een Nederlands nationalisme dat iedereen die in Nederland leeft omsluit, ongeacht huidskleur, geloof of afkomst.⁷⁹ Door dat nieuwe dak hoeven tweede generatie migranten niet meer als ‘aardig Nederlands, maar ook niet Nederlands genoeg’ gezien te worden, maar als volwaardige Nederlanders. Mensen kunnen gelovig of niet gelovig zijn, of verschillende geloofsovertuigingen hebben; mensen kunnen verschillende etnische achtergronden of landen van herkomst hebben. Het gemeenschappelijke dat we in ieder geval allemaal hebben, dat wat ons verbindt, is dat we leven in Nederland. In deze sectie proberen we dit ‘nieuwe wij’ te conceptualiseren en aan theorievorming bij te dragen.

⁷⁹ Zie verder het pleidooi van Buma en Heerma (2016) voor ‘Gezonde vaderlandliefde’ die volgens hen het midden houdt tussen nationalisme en cultuurrelativisme.

Scheffer (2007: 279-282) verwijst uitvoerig naar sociaalpsychologen zoals Gordon Allport (1954) die bekend is van zijn onderzoek naar persoonlijkheidskenmerken en vooroordelen, maar niet naar Leon Festinger (1954 en 1957) die schreef over sociale vergelijking en cognitieve dissonantie. De theorie van sociale vergelijking is weer een van de fundamenten van de theorie van sociale identiteit, van Tajfel en Turner, die Scheffer ook niet noemt, maar die wel van grote invloed is geweest en nog steeds is op het denken over ‘wij’ en ‘zij’. Hij noemt wel één keer een andere grondlegger van dit debat, namelijk William Sumner (Scheffer 2007: 276).

In 6.1.3 zagen we dat de christelijke respondenten in dit onderzoek benadrukten dat ‘hun’ moslims ‘goede’ moslims zijn. Wellicht komt de benadrukking van het feit dat ‘hun’ moslims ‘goede’ moslims zijn door het feit dat moslims in het algemeen in een slecht daglicht staan in Nederland.⁸⁰ Het lijkt gemakkelijker om het algehele beeld “moslims zijn slecht / eng / raar / streng / orthodox” in stand te houden en daar een uitzondering op te maken: dit geldt voor moslims in het algemeen, maar niet voor de ‘eigen’ Surinaamse / Indonesische moslims. Opvallend aan de Surinaamse christenen is wel dat een aantal respondenten aangeeft geen (Surinaamse) moslims te kennen. Deze respondenten geven te kennen dat wanneer ze wel met een moslim in aanraking komen, ze verbaasd zijn over het feit dat het “hele normale mensen zijn”. Men ziet Surinaamse moslims als niet typisch voor moslims in het algemeen. De eigenschappen die horen bij een ‘normaal mens’ worden toegekend aan het Surinamer zijn. Daardoor blijft het beeld dat Surinaamse christenen van moslims hebben hetzelfde, namelijk negatief. Positieve eigenschappen worden toegekend aan de nationale achtergrond en niet of minder aan de religieuze achtergrond van een persoon met dezelfde nationale, maar een andere religieuze achtergrond. Een Surinaamse moslim is dus een ‘goede moslim’ omdat hij Surinamer is, niet omdat hij moslim is. Dit zou een voorbeeld kunnen zijn van de cognitieve dissonantietheorie van Festinger (1954 en 1957).

Hoe het ook zij, mensen kunnen volgens Leon Festinger (1957) niet leven met cognitieve dissonantie en streven daarom naar consistentie tussen opvattingen onderling, en tussen denken en handelen. Een gevolg hiervan kan zijn dat als je het niet eens bent met de opvattingen van een ander, dat je er dan voor kiest om niet met deze persoon om te gaan, het contact te vermijden. Maar onze informanten zeggen juist: je hoeft het niet met elkaar eens te zijn om met elkaar te kunnen samenleven. Men kan als Surinamer of als mens samen leven, samen vieren, maar op de punten waar je het niet met elkaar eens bent, bijvoorbeeld geloof, accepteer je dat de ander een andere mening heeft.

Dit roept de vraag op of Festinger’s theorie cultuurbepaald is. Volgens Kim (2002: 69-76) wel. Streven naar cognitieve consistentie is dominant bij mensen met een ‘onafhankelijk’ zelfconcept die leven in geïndividualiseerde samenleving waarin een

⁸⁰ Zie ook Van der Valk (2012).

autonoom handelend individu consistentie zoekt om overeind te blijven. In niet-westerse landen is men meer gewend om in een communautaire samenleving te leven. In een communautaire samenleving moet je je regelmatig aanpassen aan de groep. Dit gevoel van ‘de groep vooropstellen’ past bij de uitspraken die respondenten deden in de trant van “wij zijn al gewend om ons aan te passen.” Voor een autonoom (doorgaans ‘westers’) georiënteerd iemand is aanpassen lastiger. Dit omdat men gewend is om al het handelen consistent te laten zijn.

Kim (2002: 158) verwijst naar een bi- en multidimensioneel model van identiteit. Kim poneert in dit model dat individuen in staat zijn competenties te verwerven in twee of meer culturen zonder hun culturele identiteit te verliezen of één van de twee identiteiten te moeten verkiezen boven de andere. Kim wijst op het gevaar van werken met dichotomieën, waarbij je de kans loopt om subtiele en graduele verschillen uit het oog te verliezen. Wanneer je werkt met categorieën als bijvoorbeeld masculien/feminien of als culturen gepresenteerd worden in zwart-wit-terminen dan werpt dit volgens Kim niet alleen een schaduw over het begrip, maar het leidt volgens haar onmiskenbaar ook tot het maken van goed/fout-vergelijkingen: “Deze dualistische impuls ligt diep in onze westerse psyche” (Kim, 2002: 158).

Dit brengt ons terug bij de theorie van het meerstemmige en dialogische zelf (Hermans, Hermans-Konopka 2010).

Scheffer gaat uit van het wij-zij-denken hoewel hij vertegenwoordigers van de theorie van sociale identiteit niet met name noemt. Scheffer (2007: 276) noemt wel de functionele ethnocentrisme theorie van Sumner met zijn in-group out-group classificatie. Een soortgelijke classificatie noemen Hofstede, Hofstede en Minkov (2010: 30-31). “Wij” staat hier tegenover “zij”.

In hoofdstuk één vroegen we ons af of de term ‘loyaliteitsconflicten’ een adequaat concept zou zijn om interetnische en interreligieuze relaties binnen een migrantengemeenschap, Indonesiërs en Surinamers in Nederland, te begrijpen en om te kijken of mensen werkelijk op deze eenvoudige manier in elkaar zitten zoals Hofstede, Hofstede, Minkov (2010: 30-31) claimen. Hoewel wij-groep loyaliteit zeker veelvuldig voorkomt in onze gevalstudies zien we toch in veel gevallen dat respondenten een overkoepelend perspectief innemen: niet een ‘wij’ dat tegenover ‘zij staat, maar een ‘wij’ dat ‘zij’ insluit. Zij willen voorbij het “hokjesdenken”. De door onze respondenten regelmatig gebruikte labels als “mens” en “wereldburger” duiden op een inclusief verstaan van “wij”. Het “wij” kan op verschillende momenten verschillende mensen omhelzen. Je hoeft het niet op alle punten met iemand eens te zijn om toch goed met iemand samen te kunnen leven, om samen een ‘wij’ te vormen.

Dit wordt geconceptualiseerd in de Theorie van het Dialogische Zelf (Hermans, Hermans-Konopka 2010): ik kan niet alleen het standpunt van de ander innemen: de

ander is al deel van mij. De theorie van het meerstemmige en dialogische zelf zou een fundament kunnen zijn voor het “nieuwe wij” dat Scheffer voorstaat: een wij dat de ander niet uitsluit, maar juist insluit.

De verbinding van de Theorie van het Dialogische Zelf (DST) en de kritische discoursanalyse (CDA) zoals we die in deze studie hebben gemaakt brengt wel een aantal punten aan het licht die in de theorie van het Dialogische Zelf uitgewerkt zouden kunnen worden. Die theorie conceptualiseert vooral het persoonlijke en inter-persoonlijke niveau van discours, hoewel er recentelijk meer aandacht is voor de invloed van globalisering op individuele personen (Hermans en Hermans-Konopka 2010). Er is minder aandacht voor de verwevenheid van individu en instituties. Onze studie naar migranten die afkomstig zijn uit voormalige koloniën laat ook het belang van de historische dimensie zien, en vooral ook machtsrelaties daarbinnen. Ook dit zijn aspecten in de Theorie van het Dialogische Zelf die minder ontwikkeld zijn. De Theorie van het Dialogische Zelf sluit aan bij de notie van positionering. Maar positionering heeft ook altijd met macht en belangen te maken. De Theorie van het Dialogische Zelf zou gebaat zijn bij een meer cultuurpsychologische benadering die stelt dat persoon en omgeving elkaar wederzijds beïnvloeden (Kim 2002: 8).

3.2 Van omgekeerde missie naar wederzijdse missie

In het verleden trokken missionarissen vanuit Nederland de wijde wereld in, met name ook naar de toenmalige Nederlandse koloniën,⁸¹ om er het christelijke geloof te verspreiden. Heden ten dage migreren ‘bekeerlingen’ van over de hele wereld naar Nederland en nemen het aan hun cultuur aangepaste christendom weer mee naar Nederland. Op deze manier krijgt Nederland te maken met veel verschillende verschijningsvormen van het christendom. Omgekeerde missie houdt ook in dat uit landen waar Nederland het christendom probeerde te brengen ook mensen met andere geloofsovertuigingen, met als voornaamste voorbeeld de islam, naar Nederland komen. Ook deze migranten nemen hun geloofsovertuiging mee en proberen deze een plaats te geven in Nederland.

In ons onderzoeksontwerp gingen we uit van het begrip omgekeerde missie. “Omgekeerde missie” (Jansen 2008) is wellicht beter te conceptualiseren als “wederkerige” of “wederzijdse” missie. Anders loop je het gevaar dat het bordje eenrichtingsverkeer de andere kant wordt opgezet. Sommige hedendaagse missiewetenschappers spreken in dit verband over een overgang van een ‘missio ad gentes’ naar een ‘missio inter gentes’. Peter Phan (2015: 161) omschrijft de ‘missio inter gentes’ als bruggen bouwen waarbij hij wijst op de wederkerige beweging die er nodig is, tweerichtingsverkeer.

⁸¹ De Nijmeegse missioloog Alphonse Mulders (1940) schreef een apart boek over missie in de koloniën, ofwel ‘Tropisch Nederland’.

3.3 Geloof en minderheidscultuur

De respondenten in dit onderzoek zeggen dat Nederlanders denken in hokjes en Surinamers niet.⁸² Hokjesdenken an sich is niet verkeerd. Het is een manier om orde in de chaos te scheppen. Wat wel nadelig kan zijn, zijn de vooroordelen die vaak uit hokjesdenken voortvloeien (Wigboldus, Douglas 2007). Bovendien hebben we in Nederland het hokjesdenken extreem ver doorgevoerd ten tijde van de verzuiling. Het gedachtegoed van de verzuiling is in het overdreven hokjesdenken in Nederland nog steeds aanwezig. Ghorashi (2006) noemt dit essentialistisch, culturalistisch en categoriaal denken.

Volgens Kennedy (2010: 217-228) was Nederland tijdens de verzuiling tolerant. Men accepteerde dat niet iedereen gelijk was, dat men in andere zuilen zat. “Ik ben bang dat dit aan het veranderen is”, schrijft Kennedy. Na de ontzuiling is er volgens Kennedy (2010: 227) een meerderheidscultuur ontstaan die “progressief, blank en niet-religieus” is (zie ook Mok 2000: 43). Deze meerderheidscultuur is op zich niet intolerant. Het gevaar zit hem in het feit dat de meerderheidscultuur de minderheidsculturen als intolerant ziet omdat deze de ‘tolerante’ meerderheidscultuur niet onderschrijft, “een afwijking van de Nederlandse norm” (Ghorashi 2006: 13). “Tolerantie gedefinieerd door de meerderheidscultuur is de meest wankel tolerantie die bestaat” (Kennedy 2010: 228).

De rol van geloof in Nederland

Volgens Fairclough (1992: 71-72, 80, 85) spelen sociale cognities of mentale modellen een rol in de productie (communicatie) en consumptie (interpretatie) van discours. Er is geen verstaan zonder (min of meer) gedeelde kennis. Het is lastig voor moslim- en christenmigranten (in het algemeen) in Nederland om deze gedeelde kennis en cognities te vinden. Dit heeft te maken met de ontkerkelijking en de afnemende religiositeit in Nederland. De migranten in dit onderzoek delen – tot op zekere hoogte – wel kennis en cognities met Nederlanders. Zij deden in hun land van herkomst al kennis op van de Nederlandse kolonisator. Ook hadden zij al kennis en cognities in het samenleven met mensen van verschillende culturen en geloven. Gedeelde kennis en cognities met betrekking tot religiositeit in Nederland is er echter steeds minder. Dit komt met name doordat Nederlanders steeds minder religieus zijn, terwijl migranten, en met name de jongeren onder hen, steeds meer religieus lijken te zijn. Een voorbeeld hiervan is de vergelijking die een respondent maakt tussen de Zeeuwse paters die “klokslag twaalf uur” neerknielden voor het angelusgebed in Surinamers en een groepje moslims die hier hetzelfde zou doen tijdens de islamitische gebedstijd. Volgens hem “zou meteen de politie erop afgestuurd worden”.

Oostindie (2011: 46) merkt op dat bijna alle migranten uit Nederlands-Indië en bijna alle Afro-Surinamers christenen waren. In termen van religie gingen ze bijna

⁸² In een televisie-uitzending van Jeroen Pauw (25 mei 2015) vertelden Surinaamse gasten dat Nederlanders denken in hokjes en Surinamers niet.

geruisloos op in de Nederlandse samenleving zoals die was “before it became secularized”.

Dit kan nieuw licht werpen op de meerderheidscultuur “die progressief, niet-religieus en blank” (Kennedy 2009: 227; Mok 2000: 43) is en op de mogelijke gemeenschappelijke grond tussen niet-westerse moslims en christenen die beiden de Verlichting niet hebben ondergaan, waarover de in het begin van deze studie geciteerde Islam Nota van de Protestantse Kerk in Nederland (Reitsma 2010: 16) spreekt. Een aantal respondenten geeft aan het moeilijk te vinden in Nederland openlijk over geloof te spreken.⁸³

Tijdens de verzuiling was er een ‘dak’ dat alle verschillende zuilen verbond. Dit dak werd gevormd door ‘het Nederlands nationalisme’ (Scheffer 2007: 171).⁸⁴ De respondenten in dit onderzoek voelen zich vaak wel (gedeeltelijk) Nederlands, maar kennen naast een Nederlands nationalisme vaak nog een ander nationalisme. De Wetenschappelijke Raad voor het Regeringsbeleid wijdde al in 2007 een rapport aan de identificatie met Nederland en de meervoudige loyaliteiten.⁸⁵ Omdat migranten zichzelf niet tot slechts één nationaliteit kunnen rekenen (omdat ze niet als Nederlanders gepositioneerd en geïdentificeerd worden), maar soms ook niet willen rekenen (om hun andere afkomst, wortels en familiebanden niet te verloochenen) gaan ze op zoek naar alternatieven. Dit leidt bijvoorbeeld tot een sterkere identificatie met religies zoals christendom of islam als universeel of transnationaal perspectief, maar ook tot een omschrijving als “wereldburger”.⁸⁶ Deze omschrijving is een vorm van transnationalisme waarover Gowricharn (2000) schreef. Ook het feit dat migranten door Nederlanders niet als Nederlanders worden gezien maakt een dak dat alle zuilen/groepen in de Nederlandse samenleving verbindt poreus. Doordat men wordt uitgesloten van wat Lijphart omschrijft als ‘nationaal saamhorigheidsgevoel’ zou dit juist het transnationalisme in de hand werken.

Uit het onderhavige onderzoek blijkt dat respondenten uit alle vier de casestudies benoemen dat zij het lastig vinden om in het publieke leven uiting te geven aan hun geloof. Men merkt dat wanneer men in het openbaar uit dat men gelovig is, dat hier afwijzend of lacherig over gedaan wordt. Geloof speelt geen rol meer in de samenleving. Joep de Hart pleit in dit verband voor een reorganisatie van religie: niet het verdwijnen van religie (uit het publieke domein), maar het herwaarderen ervan.⁸⁷

⁸³ Sommigen, maar niet in dit onderzoek, spreken over seculier fundamentalisme (Koole 2016).

⁸⁴ Zoals gezegd, Scheffer verwijst hierbij naar Arend Lijphart (1976: 86).

⁸⁵ Bij de benoeming van migranten op prominente posities (Ahmed Aboutaleb als burgemeester van Rotterdam en recenter de benoeming van Khadija Arib als Tweede Kamervoorzitter speelt vaak de dubbele nationaliteiten (of dubbele loyaliteiten) discussie op.

⁸⁶ Ook Scheffer (2007: 282-290) heeft een paragraaf over “wereldburgers in wording” maar het is niet duidelijk hoe die zich verhoudt tot zijn pleidooi voor assimilatie.

⁸⁷ <http://www.nieuwwij.nl/onderzoek/een-brug-naar-ver-lezing-joep-de-hart-interreligieuze-dialogoog/>

Sommige respondenten vinden het slecht dat religie alleen achter de voordeur te vinden is en zij spreken negatief over “cultuurmoslims” of “parttime moslims”. Deze respondenten zijn geen voorstander van de privatisering van geloof door veel Nederlanders: religie slechts als privézaak. Andere respondenten vinden juist dat je je religie niet hoeft te laten zien. Je moet voor jezelf geloven en je geloof moet uit je handelingen spreken en niet uit je uiterlijke vertoning. Zij hebben er dan ook minder moeite mee dat geloof geen rol van betekenis speelt in het publieke domein. Geloof kan aanwezig zijn in je eigen dagelijkse leven, maar hoeft geen onderdeel te zijn van het publieke domein. Sommige respondenten maken hierbij het onderscheid tussen cultureel christen en moslim zijn en echt gelovig zijn: “Islamreligie pur sang en traditie.” De uitingen van geloof zien zij als iets traditioneels en religie ‘pur sang’ staat los van culturele uitingen.

Bij de Indonesische christenen en de Indonesische moslims was er een verschil merkbaar in de manier waarop ze geloof een plaats geven in het alledaagse leven. Indonesische christenen zagen geloof overwegend als iets wat privé is en wat niet perse zichtbaar hoeft te zijn in het publieke domein. Aan de andere kant gaven meerdere Indonesische moslims, en dan met name de jongere generatie, aan geloof te zien als een belangrijk onderdeel van hun persoonlijkheid en identiteit, en als iets wat men niet uitsluitend in het privé domein wil beleven.⁸⁸ Zij vinden dat ze dit deel van hun identiteit in hun dagelijks leven (op het werk of op straat) en in dus het publieke domein moeten kunnen beleven. Zij maken een onderscheid tussen tradities die nationaal of lokaal zijn en geloof als universeel of transnationaal perspectief. Zij zijn ervan overtuigd dat er voor deze geloofsuitingen een plek moet zijn in het openbare leven, ook al is dit niet iets wat de meerderheid onderschrijft. Dit is juist de crux van het tolerant zijn. Tolerant zijn tegenover de minderheid.

3.4 Rol van conflicten in de ‘islamitische wereld’

Scheffer (2007) en Jenkins (2007) schrijven over de invloed van gebeurtenissen in het land van herkomst van migranten op hun integratie in het land van aankomst.⁸⁹

In ons onderzoek worden conflicten in de landen van herkomst nauwelijks genoemd door de respondenten. Het Molukse conflict in Indonesië en de decembermoorden in Suriname werden soms aangehaald, maar verder dan een verwijzing naar deze conflicten kwamen de respondenten niet. De vraag is of deze onderwerpen daadwerkelijk geen rol spelen, of dat men ervoor kiest om er niet over te praten, net zoals men aangeeft in contacten tussen moslims en christenen het niet over het geloof te hebben om eventuele gevoeligheden die conflicten tot gevolg hebben te vermijden. De neiging om conflicten te vermijden en harmonie te bewaren werd ook in andere casestudies gevonden (Wijsen, Ndaluka 2012: 248; Wijsen, Cholil 2014: 46; Wijsen, Cholil, Ndaluka 2013: 217) en kan vanuit het onderscheid tussen afhankelijke en

⁸⁸ Visser-Vogels (2015) doet dezelfde bevindingen in haar onderzoek onder moslimjongeren in Nederland.

⁸⁹ We wezen eerder al op het opleven van de Koerdische kwestie in het kader van de strijd tegen Islamitische Staat en de invloed daarvan op de Turkse gemeenschap in Nederland.

zelfstandige zelfbeelden (Kim 2002: 57-68) of collectieve en individualistische culturen (Hofstede, Hofstede, Minkov 2010: 99-142) worden geduid.

Het negatieve beeld dat er in de westerse wereld en in Nederland heerst ten opzichte van moslims en de islam werd door de respondenten wel genoemd, conform de bevindingen van Van der Valk (2012, 2016) met betrekking tot islamofobie in Nederland.

De respondenten in dit onderzoek denken niet dat conflicten in Indonesië en Suriname zullen leiden tot conflicten tussen de verschillende bevolkingsgroepen hier in Nederland. Men zit te ver van de conflictsituatie af en de Nederlandse nuchterheid heeft bij hen de overhand.

Voor moslims wordt de situatie in Nederland dus niet zozeer beïnvloed door de situatie tussen moslims en christenen in het land van herkomst, maar men benoemt wel dat het negatieve beeld dat er in de westerse wereld heerst ten opzichte van moslims en de islam in het algemeen invloed heeft op hoe men als moslims in Nederland gezien wordt. Sommige respondenten geven aan dat het beeld over moslims in de media vooral na de aanslagen van elf september 2001 alleen maar negatiever is geworden. Anderen wijzen erop dat de raketaanvallen tussen joden en moslims in het Midden-Oosten of de Amerikaanse invallen in Irak en Syrië het wereldnieuws beheersen.

Negatief of moeilijk aan het moslim zijn in Nederland zijn ook de uitspraken die Geert Wilders en de PVV doen over moslims. Een respondent benoemt “een PPV-er” als “kwaadaardig” en vergelijkt Wilders met Hitler. Daar staat tegenover dat Wilders soms ook als “goed voor een Nederlander” wordt gezien omdat hij staat voor de Nederlandse “regels”.

In een vervolgonderzoek zou niet (alleen) gekeken moeten worden naar conflicten in het land van herkomst, maar (ook) naar conflicten in “de islamitische wereld” of “de westerse wereld”, die het label “islamitisch” hebben. Ook zou onderzocht moeten worden of er in Nederland misschien niet alleen sprake is van islamofobie, maar van fobie voor religie in het algemeen, of zelfs van een seculier fundamentalisme (Koole 2016), ter bescherming van de eerder aangehaalde erfenis van de Verlichting en de waarden van de moderniteit.

Conclusie en discussie

Antwoord gegeven hebbende op de hoofdvragen kunnen we concluderen dat het niet eenvoudig is uitspraken te doen die voor de vier groepen samen gelden, en evenmin voor een van de groepen afzonderlijk. We kunnen eenvoudigweg niet generaliseren. Wel is het mogelijk om gemeenschappelijke kenmerken in en tussen de vier groepen respondenten te benoemen. Deze kenmerken kunnen worden

onderverdeeld in een dominant en een perifeer discours. Dit is iets wat typisch is voor kwalitatief onderzoek. In een kwalitatieve studie kan de onderzoeker niet generaliseren. Met kwalitatief onderzoek is het juist mogelijk om de verschillende schakeringen en nuances in kaart te brengen die respondenten die tot een en dezelfde doelgroep behoren laten zien als zij de ruimte krijgen om te spreken over dezelfde vragen (Talja 1999: 459).

Hofstede, Hofstede en Minkov (2010: 363) onderscheiden antropologie, sociologie en psychologie als drie totaal verschillende benaderingen in de sociale wetenschappen. “Samenlevingen, organisaties en individuen zijn de tuinen, boeketten en bloemen uit de sociale wetenschappen” schrijven deze auteurs. Deze drie niveaus zijn vergelijkbaar met het micro-, meso- en macroniveau van discours van Fairclough (1992: 72, 85). Maar waar Fairclough micro-, meso- en macroanalyse met elkaar in verband brengt doen Hofstede, Hofstede en Minkov dit niet. Weliswaar zeggen ze dat we met alle drie rekening moeten houden om de sociale wekelijkheid te begrijpen (Hofstede, Hofstede en Minkov 2010: 363). Maar ze maken een scherp onderscheid tussen persoonlijkheidskenmerken en nationale culturen als collectieve mentale programmering (Hofstede, Hofstede en Minkov 2010: 53-54) en “dat organisatie-culturen en nationale culturen totaal verschillende fenomenen zijn” (Hofstede, Hofstede en Minkov 2010: 57).

De verschillende respondentgroepen zijn niet homogeen in hun uitingen. Wel is er een gemeenschappelijk discours dat in alle vier de groepen terug te vinden is. Uitspraken worden niet door alle respondenten binnen één groep gedaan, maar wel door meerdere respondenten uit alle vier de groepen. Er is hier sprake van een dominant discours. Zo werd de metafoor van de kerk en de moskee die naast elkaar staan door respondenten uit alle vier de groepen genoemd. Ook in alle groepen kwam naar voren dat men niet op een lijn gezet wil worden met andere groepen migranten in Nederland. In alle vier de groepen respondenten zette men zich met name af tegen de groep Turkse en Marokkaanse moslims. Ook in alle vier groepen zetten respondenten zich af tegen het denken in hokjes van Nederlanders.

De Indonesische en Surinaamse respondenten die zijn geïnterviewd in het kader van dit onderzoek benoemden ook dat het opgroeien in een land met meerdere culturen en religies in hun voordeel is als het gaat om een plaats te vinden in de Nederlandse samenleving, en dat die ervaring een voorbeeld zou kunnen zijn voor Nederland. In deze zin vervullen migranten die afkomstig zijn uit de voormalige Nederlandse koloniën een brugfunctie en kunnen ze mediators zijn in de multiculturele maatschappij. Migrantengroepen die afkomstig zijn uit Turkije of Marokko kunnen dit volgens de respondenten minder omdat dit landen zijn waar de bevolking nagenoeg totaal islamitisch (monoreligieus) is.

Zowel moslims als christenen prijzen het feit dat moslims hier goed gefaciliteerd worden, soms zelfs té goed. “In Arabische landen hoeven christenen ook niet te

proberen om kerken te bouwen”, is een voorbeeld dat gegeven wordt. Ze waarderen het dat het in Nederland mogelijk is om moskeeën te bouwen of halal-winkels te openen. Zij geven aan dat minderheden in andere landen deze (religieuze) vrijheden vaak niet kennen.

Men vindt dat migranten blij moeten zijn met de vrijheden die men in Nederland krijgt, en dat men er als migrant zelf voor gekozen heeft om naar Nederland te komen. Je hebt zelf de keuze gemaakt om in een ander land te gaan wonen en daar hoort het respecteren van de wetten en regels van het desbetreffende land bij. Ze ergeren zich aan “streng Arabische moslims” die zich volgens hen te weinig aan de Nederlandse cultuur aanpassen. En zij ergeren zich aan migranten die vinden dat Nederland niet tolerant is.

De respondenten sluiten zich hier dus aan bij het pleidooi van Scheffer (2007: 181): nieuwkomers moeten zich aanpassen. In die zin heeft Scheffer met zijn pleidooi voor aanpassing deze groep migranten aan zijn zijde. Maar aanpassen, dat doet de meerderheid van de migranten al, dus er is geen probleem. De respondenten in dit onderzoek laten zien dat een multiculturele samenleving geen drama of illusie is.

Migranten moeten wennen aan de gewoontes in hun nieuwe land. Maar Nederlanders moeten ook wennen aan de migranten en hun gewoontes. Wennen gaat twee kanten op en aanpassing is een wederzijds proces. Dit lijkt de kern van hun boodschap. Er zou sprake moeten zijn van wederkerigheid, en omgekeerde missie zou wederkerige missie moeten zijn, geen ‘Westerse beschavingsmissie’ meer dus. De respondenten in dit onderzoek laten zien dat Nederlanders meer open moeten staan voor andere culturen en geloven. Dat is hun les voor Nederlanders.

In Nederland lijkt niet alleen een anti-islamitisch sentiment de overhand te hebben, maar misschien ook een antireligieus sentiment, wat dubbel zo hard zijn weerslag lijkt te hebben op moslims. Het secularisme is meerderheidscultuur geworden en de (seculiere) meerderheid lijkt weinig oog te hebben voor de (religieuze) minderheid. Uit het onderhavige onderzoek blijkt dat respondenten uit alle vier de casestudies benoemen dat zij het lastig vinden om in het publieke leven uiting te geven aan hun geloof.

Veel respondenten benadrukken dat ze voor zichzelf spreken. Zij doen dus geen of weinig uitspraken over ‘de groep’. Deze observatie sluit aan bij wat Fairclough (1992: 167) omschrijft als ‘ethos’: “The concept of ethos constitutes a point at which we can pull together the diverse features, not only of discourse but of behaviour more generally, that go towards constructing a particular version of the self”. We kunnen geen harde conclusies trekken over de houdingen van de hele groep of subgroepen daarbinnen: het zijn gedragsdisposities die ook weer tegenovergestelde posities kennen binnen de (sub)groep.

Literatuur

- Adviesraad Internationale Vraagstukken & The Hague Process on Refugees and Migration (2006). *Migranten als Bruggenbouwers voor Ontwikkeling. Verslag Werkconferentie "Migratie en Ontwikkeling"*, Vredespaleis, Den Haag (ongepubliceerd).
- Allport, G.W. (1954). *The handbook of social psychology. Vol. 1: Theory and method*. Reading, MA: Addison-Wesley.
- Anderson, B.R.O'G (1983). *Imagined communities. Reflections on the origin and spread of nationalism*. London: Verso.
- Barber, B. (1995). *Jihad vs. McWorld*. New York: Ballantine.
- Berger, P. & Luckmann, Th. (1966). *The Social Construction of Reality*. New York: Doubleday.
- Bernst, T., J. Berghuis (2016). *God in Nederland*. Utrecht: Uitgeverij Ten Have.
- Binsbergen, W., van, (1999). *Culturen bestaan niet. Het onderzoek van interculturaliteit als een openbreken van vanzelfsprekendheden*. Rotterdam: Erasmus Universiteit Rotterdam, Faculteit Wijsbegeerte.
- Blok, S. et al. (2004). *Bruggen bouwen. Rapport van de Tijdelijke Commissie Onderzoek Integratiebeleid*. Den Haag: Tweede Kamer der Staten-Generaal.
- Blommaert, J. & Verschueren, J. (1998). *Debating Diversity. Analysing the discourse of tolerance*. London & New York: Routledge.
- Bommel, H., van, (2015). *Surinamers in de polder. Vijftien Surinamers over hun komst naar Nederland*. Amsterdam: Van Genneep.
- Bourdieu, P. (1991). *Language and symbolic power*. Cambridge: Polity Press.
- Bosma, U. (2009). *Terug uit de koloniën. Zestig jaar postkoloniale migranten en hun organisaties*. Amsterdam: Bert Bakker.
- Bosma, U. (Ed.) (2012). *Post-colonial Immigrants and Identity Formations in the Netherlands*. Amsterdam: University Press.
- Bryman, A. (2004). *Social Research Methods*. Oxford: Oxford University Press.
- Buitelaar, M. (2013a). Constructing a Muslim Self in a Post-migration Context: Continuity and Discontinuity with Parental Voices. In Buitelaar, M. & Zock, H. (Eds.), *Religious Voices in Self-Narratives: Making Sense of Life in Times of Transition* (pp. 241-274). Berlin and Boston: De Gruyter.
- Buitelaar, M. (2013b). Dialogical Constructions of a Muslim Self through Life Story Telling. In Ganzevoort, R., Haardt, M. de, & Scherer-Rath, M. (Eds.), *Religious Stories We Live By: Narrative Approaches in Theology and Religious Studies* (pp. 143-155). Leiden: Brill.
- Buitelaar, M. (2014). 'Discovering a different me'. Discursive positioning in life story. In *Women's Studies International Forum* 43, 30-37.
- Buitelaar, M., & Zock, H. 2013. Introduction: Religious Voices in Self-Narratives. In Buitelaar, M. & Zock, H. (Eds.), *Religious Voices in Self-Narratives: Making Sense of Life in Times of Transition* (pp.1-7). Berlin and Boston: De Gruyter.
- Buma, S. & Heerma, P. (2016). Gezonde vaderlandliefde. In *Christen-Democratische Verkenningen* nr. 1, 80-86.

- Campbell, H. & Marshal, E. (2007). *Religie en integratie. Extreme religieuze denkwijzen en bereidheid tot respecteren en uitwisselen van normen en waarden*. Utrecht: Surinaams Inspraak Orgaan.
- Camps, A., Poels, V. & Willemsen, J. (2005). *Dutch missionary activities: an oral history project: 1976-1988*. Nijmegen: Valkhof Pers.
- Castillo Guerra, J. & Wijsen, F. (2007). Katholieke migranten, tussen folklore en recht om te bestaan. In Brugmans, E., Minderhoud, P. & Vught, J. van, (Eds.), *Mythen en misverstanden over Migratie*. Nijmegen: Valkhof.
- Castillo Guerra, J., Wijsen, F. & Steggerda, M. (2006). *Een gebedshuis voor alle volkeren': Kerkopbouw en kadervorming in rooms-katholieke allochtonengemeenschappen*. Zoetermeer: Uitgeverij Boekencentrum.
- Chanson, P. (2005). Créolité and theology: A theology of créolité in the French West Indies. *Exchange. Journal of Missiological and Ecumenical Research* 34(4), 291-305.
- Dijk, T., van, (1987). *Communicating racism. Ethnic prejudice in thought and talk*. Newbury Park: Sage Publications.
- Donner, P. (2011). *Integratie, binding, burgerschap*. Den Haag: Ministerie van Binnenlandse Zaken en Koninkrijksrelaties.
- Doorn, J., van, (1985). Het miskende pluralisme. Een herformulering van het minderhedenvraagstuk. In Cain, G. (et.al.), *Etnische minderheden: Wetenschap en beleid*, (pp. 67-96). Meppel: Boom.
- Doorn, J., van, (1995). *Indische lessen. Nederland en de koloniale ervaring*. Amsterdam: Uitgeverij Bert Bakker.
- Engbersen, G. (2003). Spheres of Integration. Towards a Differentiated and Reflexive Ethnic Minority Policy. In Sackmann, R., Peters, B. & Faist, T. (Eds.), *Identity and Migration in Western Europe* (pp. 59-76). Aldershot: Ashgate.
- Entzinger, H. (2002). *Voorbij de multiculturele samenleving*. Assen: Van Gorkum.
- Essed, Ph. (1984). *Alledaags racisme*. Amsterdam: Uitgeverij Sara.
- Fairclough, N. (1992). *Discourse and social change*. Cambridge: Polity Press.
- Fairclough, N. (2001). *Language and power (2nd edition)*. London: Longman.
- Ferrier, J.M. (1985). De Surinamers. *Migranten in de Nederlandse samenleving*. Muiderberg: Coutinho
- Festinger, L. (1954). A theory of social comparison processes. *Human relations* 7 (2): 117-140.
- Festinger, L. (1957). *A theory of cognitive dissonance*. Stanford University Press.
- Fortuyn, P. (1997). *Tegen de islamisering van onze cultuur. Nederlandse identiteit als fundament*. Amsterdam: A.W. Bruna.
- Geelhoed, F. (2012). *Purification and Resistance: Glocal Meanings of Islamic Fundamentalism in the Netherlands*. Doctoral Dissertation. Erasmus Universiteit Rotterdam.
- Gemeente Den Haag (2011). *Integratienotie: 2010-2014. Verschillend Verleden, één toekomst. Raadsvoorstellen 2011*. Dienst Cultuur, Onderwijs en Welzijn.
- Ghorashi, H. (2006). *Paradoxen van culturele erkenning: management van diversiteit in nieuw Nederland*. Amsterdam: Vrije Universiteit.

- Giddens, A. (1991). *Modernity and self-identity: self and society in the late modern age*. Stanford (California): Stanford University Press.
- Glaser, B.G. & Strauss, A.L. (1967). *The discovery of grounded theory: strategies for qualitative research*. Chicago: Aldine.
- Gowricharn, R. (2000a). *Andere gedachten over de multiculturele samenleving*. Budel: Damon.
- Gowricharn, R. (2000b). Een fikse ruzie waard. In Schnabel, P. *De multiculturele illusie. Een pleidooi voor aanpassing en assimilatie*. Utrecht: FORUM.
- Gowricharn, R. (2001). Sociale cohesie in een plurale samenleving. In *Oso. Tijdschrift voor Surinaamse Taalkunde, Letterkunde, Cultuur en Geschiedenis* 20(1), 70-82.
- Gowricharn, R. (2002a). *Het omstreden paradijs. Over Multiculturaliteit en sociale cohesie*. Utrecht: FORUM.
- Gowricharn, R. (2002b). *De januskop van transnationaal burgerschap. Surinaamse ervaringen*. Utrecht: FORUM.
- Hall, S. (1990). Cultural Identity and Diaspora. In Rutherford, J. (Ed.), *Identity, Community, Culture, Difference*. London: Lawrence & Wishart.
- Hannerz, U. (1992). *Cultural complexity. Studies in the Social Organization of Meaning*. New York: Columbia University Press.
- Hermans, H. (2012). *Between Dreaming and Recognition Seeking. The Emergence of the Dialogical Self Theory*. Lanham: The University Press of America.
- Hermans, H. (2015). Human Development in Today's Globalizing World. Implications for Self and Identity. In Jensen, L. (Ed.), *Oxford Handbook on Culture and Development*. Oxford: Oxford University Press.
- Hermans, H. & Hermans-Konopka, A. (2010). *Dialogical Self Theory. Positioning and Counter-Positioning in a Globalizing Society*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hermans, H. & Gieser, Th. (2012). History, main tenets and core concepts of dialogical self theory. In Hermans, H. & Gieser, Th. (Eds.), *Handbook of Dialogical Self Theory*, (pp. 1-22). Cambridge: Cambridge University Press.
- Hirsi Ali, A. (2002). *De zoontjesfabriek. Over vrouwen, Islam en integratie*. Amsterdam: Uitgeverij Augustus.
- Hofstede, G., Hofstede, G.-J. & Minkov, M. (2010). *Allemaal andersdenkenden. Omgaan met cultuurverschillen*. Amsterdam – Antwerpen: Uitgeverij Contact.
- Huijnk, W., Dagevos, J., Gijsbers, M. & Andriessen, I. red. (2015). *Een wereld van verschil. Over de sociaal-culturele afstand en positie van migrantengroepen in Nederland*. Den Haag: Sociaal en Cultureel Planbureau.
- Hulst, M., van, & Siesling, M. (2011). Relwijken in de media: Betekenisgeving rondom Ondiep en Terweijde. *Cahiers politiestudies* 18:1, p.79-96.
- Huntington, S.P. (1996). *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. New York: Simon & Schuster.
- Jansen, M. (2008). Indonesian and Moluccan Immigrant Churches in The Netherlands: Missionary History and Challenge. *Journal of Reformed Theology* 2008 2: 168-187.

- Jenkins, P. (2007). *God's Continent: Christianity, Islam, and Europe's Religious Crisis*. New York: Oxford University Press.
- Jones, G. (2012). Dutch politicians, the Dutch nation and the dynamics of post-colonial citizenship. In Bosma, U. (Ed.), *Post-colonial immigrants and identity formations in the Netherlands* (IMISCOE research) (pp. 27-47). Amsterdam: Amsterdam University Press.
- Jørgensen, M. & L. Phillips (2002). *Discourse Analysis as Theory and Method*. London: Sage.
- Karim, J. (2005). *American Muslim Women. Negotiating Race, Class and Gender within the Umma*. New York & London: New York University Press.
- Kennedy, J. (2010). *Bezielende verbanden. Gedachten over religie, politiek en maatschappij in het moderne Nederland*. Amsterdam: Bert Bakker.
- Kim, M.-S. (2002). *Non-Western Perspectives on Human Communication*. Thousand Oaks: Sage Publications.
- Kippenberg, H., K. von Stuckrad (2003). *Einführung in die Religionswissenschaft*. München: Verlag C.H. Beck.
- Knols, S. (Ed.) (2015). *Nationale Wetenschapsagenda. Vragen verbinden, Vergezichtten*. Den Haag: Nederlandse Organisatie voor Wetenschappelijk Onderzoek.
- Koning, D. (2008). Bringing the gospel back to Europe. Immigrant Churches as New Missionaries. In Jansen, M. & Stoffels, H. (Eds.), *A Moving God. Immigrant Churches in the Netherlands*. Zürich – Berlin: LIT Verlag.
- Koning, D. (2011). *Importing God: The Mission of the Ghanaian Adventist Church and Other Immigrant Churches in the Netherlands*. Doctoral Dissertation. Vrije Universiteit Amsterdam.
- Koole, B. (2016). Seculier fundamentalisme. In *Tijdschrift voor Religie, Recht en Beleid* (7)1, 3-4.
- Kraemer (1938a). *The Christian message in a non-Christian world*. London: Edinburgh House Press.
- Kraemer (1938b). *De ontmoeting van het Christendom en de wereldgodsdiensten*. 's-Gravenhage: Boekencentrum N.V.
- Kvale, S. (2007). *Doing Interviews. Qualitative Research Kit*. Los Angeles – London: Sage.
- Leemhuis, F. (1989). *De Koran = al-Qur'ān al-karīm: een weergave van de betekenis van de Arabische tekst in het Nederlands*. Houten: Wereldvenster.
- Leven, C., van 't, (1993). Africa's tradition of peaceful coexistence. In Speelman, G., Lin, J., van & Mulder, D. (Eds.), *Muslims and Christians in Europe*, (pp. 14-27). Kampen: Kok.
- Lijphart, A. (1976). *Verzuiling, pacificatie en kentering in de Nederlandse politiek*. Amsterdam: J.H. de Bussy.
- Locke, T. (2004). *Critical Discourse Analysis*. London: Continuum.
- Maaskant, J.E. (1999). *Afrika en katholieke in Rotterdam: waar kerk je dan? Kerkelijke verwachtingen van Afrikaanse katholieken in Rotterdam en het migrantenbeleid van de RKK*. Nijmegen: Wetenschapswinkel Nijmegen en Faculteit der Theologie, KUN.

- Martins, A. & Eijken, J. (2016). Hoe verder met allochtone tradities in de Haagse Schilderswijk. In Snoek, H. & Mulder, A. *Hoe verder met het verhaal?* (pp. 69-87). Soest: Boekscout.
- McCutcheon, R.T. (2007). *Studying religion: an introduction*. London: Equinox.
- Meer, N., van der, (2010). *Believers in the Universal Church: Processes of Self-identification Among Catholic Immigrants of African Descent in the Dutch Religious Landscape*. Nijmegen: Nijmegen Institute for Mission Studies.
- Mojau, J. (2014). The relation between Religion and State in the Pluralistic Indonesian Society. In Küster, V., & Setio, R. (Eds.), *Muslim Christian Relations Observed. Comparative Studies from Indonesia and The Netherlands*. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt.
- Mok, I. (2000). Schnabels angst. In Schnabel, P. *De multiculturele illusie. Een pleidooi voor aanpassing en assimilatie*. Utrecht: FORUM.
- Mulders, A. (1940). *De missie in Tropisch Nederland*. 's-Hertogenbosch: Teuling.
- Nederlandse Organisatie voor Wetenschappelijk Onderzoek (1997). *De Nederlandse Multiculturele en Pluriforme Samenleving*. Brochure. Den Haag: Nederlandse Organisatie voor Wetenschappelijk Onderzoek.
- Ngelow, Z. (2014). Religion and state in Indonesia. A Christian Perspective. In Küster, V. & Setio, R. (Eds.), *Muslim Christian Relations Observed. Comparative Studies from Indonesia and The Netherlands*. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt.
- Oers, B., van, (2003). Moslimmigranten en christenmigranten: Bruggenbouwers of een brug te ver? *Palet* 27/3, 14-16.
- Omlo, J.J. (2011). *Marokkanen, integratie en uit de gratie?* Delft: Eburon.
- Oostindie, G. (2011). Postcolonial Netherlands: Sixty-five years of forgetting, commemorating, silencing. Amsterdam: Amsterdam University Press.
- Pattynama, P. (2012). Cultural memory and Indo-Dutch identity formations. In Bosma, U. (Ed.), *Post-colonial immigrants and identity formations in the Netherlands* (IMISCOE research) (pp. 175-192). Amsterdam: Amsterdam University Press.
- Phan, P.C. (2015). The Where, Why, and Wherefore of Christian Mission Today – A Perspective from Asia. In Uzukwu, E.E. (Ed.), *Mission for Diversity. Exploring Christian Mission in the Contemporary World* (pp. 153-169). Zürich: LIT Verlag.
- Post, S. (2001). *Anak Mas/Gouden kind, Molukkers in Nederland*. Groningen: Noordboek.
- Reitsma, B. (2010). *Integriteit en Respect. Islamnota van de Protestantse Kerk in Nederland*. Utrecht: Generale Synode.
- Roes, J. (1974). *Het Groote Missie-Uur. 1915-1940. De missiemotivatie van de Nederlandse katholieken*. Baarn: Ambo.
- Scheffer, P. (2000). Het multiculturele drama. *NRC Handelsblad* 29 januari 2000.
- Scheffer, P. (2007). *Het land van aankomst*. Amsterdam: De Bezige Bij.
- Schnabel, P. (2000). *De multiculturele illusie. Een pleidooi voor aanpassing en assimilatie*. Utrecht: FORUM.
- Shadid, W. (2008). *De multiculturele samenleving in crisis*. Heerhugowaard: GigaBoek.

- Shadid, W. (2009). *Het multiculturalismdebat en de Islam in Nederland*. Tilburg: Universiteit van Tilburg.
- Smith, A.L. (Ed.) (2003). *Europe's Invisible Migrants*. Amsterdam: Amsterdam University Press.
- Steijlen, F. (2012). Closing the ‘KNIL chapter’: A key moment in identity formation of Moluccans in The Netherlands. In Bosma, U. (Ed.), *Post-colonial Immigrants and Identity Formations in the Netherlands*. Amsterdam: University Press.
- Stock, F.J. (2014). *Speaking of home. Home and identity in the multivoiced narratives of descendants of Moroccan and Turkish migrants in the Netherlands*. Doctoral Dissertation. Rijksuniversiteit Groningen.
- Sumner, W.G. (1906). *Folkways: A Study of the Sociological Importance of Usages, Manners, Customs, Mores and Morals*. Cambridge: Athenaeum Press.
- Tajfel, H. (1978). *Differentiation between social groups: studies in the social psychology of intergroup relations*. London: European Association of Experimental Social Psychology by Academic Press.
- Tajfel, H. & Turner, C. (1986). The Social Identity Theory of Intergroup Behavior. In Worchel, S. & Austin, W.G. (Eds.), *Psychology of Intergroup Relations*. Monterey, CA: Brooks-Cole.
- Talja, S. (1999). Analyzing Qualitative Interview Data. The Discourse Analytic Method. *Library & Information Science Research* 21/4, 459-477.
- Tillie, J. (2008). *Het Multicultureel ongemak van Nederland*. Amsterdam: Meulenhof.
- Uitermark, J., Traag, V. & Bruggeman, J. (2012). Een relationele discoursanalyse van het Nederlandse integratiedebat, 1990-2005. *Sociologie* 8(2): 219-247.
- Valk, I., van der (2012). *Islamofobie en Discriminatie*. Amsterdam: Pallas Publications.
- Valk, I., van der (2016). Islamophobia in The Netherlands. National report 2015. In Bayrakli, E. & Hafez, F. (Eds.), *European Islamophobia Report 2015*, pp. 375-401. Istanbul: SETA.
- Vernooij, J. (2007). Religion in the Caribbean: Creation by Creolisation. In Wijzen, F. & Schreiter, R. (Eds.), *Global Christianity. Contested Claims*. Amsterdam – New York: Rodopi.
- Verschuren, P. & Doorewaard, H. (1999). *Designing a research project*. Utrecht: LEMMA.
- Visser-Vogel, E. (2015). *Religious identity development of orthoprax Muslim adolescents in the Netherlands*. Doctoral Dissertation. Utrecht University.
- Von Stuckrad, K. & Wijzen, F. (2016). Introduction. In Wijzen, F. & Von Stuckrad, K. (Eds.), *Making Religion: Theory and Practice in the Discursive Study of Religion*, pp. 1-11. Leiden and Boston: Brill.
- Vos, J., & Groningen, S. van, (2012). Burgerschap en islam sluiten elkaar niet uit. Indonesische moslims in Nederland. *Tijdschrift voor Religie, Recht en Beleid*. (3)2, 14-26.
- Vuijsje, R. (2016). *Kaaskoppen*. Amsterdam: Singel Uitgeverijen.
- Wesseling, H.L. (2003). *Europa's koloniale eeuw. De koloniale rijken in de negentiende eeuw, 1815-1919*. Amsterdam: Uitgeverij Bert Bakker.

- Wester, F. & Peters, V. (2004). *Kwalitatieve Analyse Uitgangspunten en Procedures*. Bussum: Coutinho.
- Wetenschappelijke Raad voor het Regeringsbeleid (2001). *Nederland als Immigratiesamenleving*. 's-Gravenhage: Sdu Uitgevers.
- Wetenschappelijke Raad voor het Regeringsbeleid (2007). *Identificatie met Nederland*. Amsterdam: Amsterdam University Press.
- Wetherell, M., Taylor, S. & Yates S. (Eds.). (2005). *Discourse Theory and Practice*. London: Sage Publications.
- Widdicombe, S. (1998). Identity as an analysts' and a participants' resource. In Antaki, C. & Widdicombe, S. (Eds.), *Identities in Talk*. London: Sage publications.
- Wigboldus, D., & Douglas, K. (2007). Language, stereotypes, and intergroup relations. In Fiedler, K. (Ed.), *Social communication*. New York: Psychology Press.
- Wijzen, F. (2003). Mission and multiculturalism. On communication between Europeans and Africans. *Exchange* 32(3), 260-277.
- Wijzen, F. (2010). Critical discourse analysis in the study of religion. The case of Interreligious Worship in Friesland. *Anthropos. International Review of Anthropology and Linguistics* 105/2, 539-553.
- Wijzen, F., & Ndaluka, T. (2012). 'Ujamaa is still alive'. A sign of Hope for Africa? In Bwangatto, A. (Ed.), *African is not Destined to die. Signs of Hope and Renewal. The Fifth International Conference on Africa*, pp. 240-253. Nairobi: Paulines Publications.
- Wijzen, F., Cholil, S. & Ndaluka, T. (2013). 'This is why we make noise'. National Unity and Religious Diversity in Indonesia and Tanzania. In Khudori, D. (Ed.), *Religious Diversity in a Globalised Society. Challenges and Responses in Africa and Asia*, pp. 210-220. Malang: Brawijaya University.
- Wijzen, F., & Cholil, S. (2014). 'I come from a Pancasila Family'. Muslims and Christians in Indonesia. In Küster, V. & Setio, R. (Eds.), *Muslim Christian Relations Observed. Comparative Studies from Indonesia and The Netherlands*, pp. 29-46. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt.
- Wijzen, F., & Vos, J. (2014). 'This is how we are at home'. Indonesian Muslims in The Hague. In Küster, V. & Setio, R. (Eds.), *Muslim Christian Relations Observed. Comparative Studies from Indonesia and The Netherlands*, pp. 15-28. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt.
- Wijzen, F., & Vos, J. (2015). 'Rice and Rice with Sambal'. Indonesians and Moluccans in The Netherlands. In Sterkens, C. & Vermeer, P. (Eds.), *Religion, Migration and Conflict*, pp. 53-71. Zürich: LIT Verlag.
- Wijzen, F. (2016). Indonesian Muslim or World Citizen? Religious Identity in the Dutch Integration Discourse. In Wijzen, F. & Von Stuckrad, K. (Eds.) *Making Religion: Theory and Practice in the Discursive Study of Religion*, pp. 225-238. Leiden and Boston: Brill.
- Wilders, G. (2012). *Marked for death. Islam's war against the West and me*. Washington, DC: Regnery.

Bijlage 1: Overzichtstabellen van de respondenten

	Eerste generatie	Tweede generatie
Mannen	5	4
Vrouwen	4	2

Tabel 1: Indonesische moslims n=15

	Eerste generatie	Tweede generatie
Mannen	5	3
Vrouwen	5	2

Tabel 2: Indonesische christenen n=15

	Eerste generatie	Tweede generatie
Mannen	9	0
Vrouwen	4	2

Tabel 3: Surinaamse moslims n=15

	Eerste generatie	Tweede generatie
Mannen	3	5
Vrouwen	5	2

Tabel 4: Surinaamse christenen n=15

Afkorting	Geslacht	1 ^e /2 ^e generatie	Achtergrond respondent	Soort interview	Relatie tot andere gespreks-partners
IM1	M	Nederlander	Voorzitter PPME (2011)	Individueel	n.v.t.
IM2	M	1	Imam bij de Indonesische moskee in Den Haag	Individueel	Man van IM5
IM3	M	1	Medewerker Indonesische ambassade, lid PPME	Individueel	n.v.t.
IM4	V	1	Lid PPME	Individueel	n.v.t.
IM5	V	1	Lid PPME	Individueel	Vrouw van IM2
IM6	V	1	Studente, secretaris PPI	Individueel	n.v.t.
IM7	M	1	Medewerker Indonesische ambassade, lid PPME	Individueel	n.v.t.
IM8	V	1		Samen met IM9	Echtgenote van IM9
IM9	M	1		Samen met IM8	Echtgenoot van IM8
IM10	M	2	Lid PPME	Samen met IM11	Vriend van IM11
IM11	V	1	Lid PPME	Samen met IM10	Vriendin van IM10
IM12	M	2	Lid PPME	Individueel	n.v.t.
IM13	M	2	Lid PPME	Individueel	n.v.t.
IM14	V	2	Lid PPME	Individueel	n.v.t.
IM15	M	1		Samen met IC2 & IC3	Echtgenoot van IC3 & vader van IC2

Tabel 5: Overzicht Indonesische moslimrespondenten

Afkorting	Geslacht	1 ^e /2 ^e generatie	Kerk	Soort interview	Relatie tot andere gespreks-partners
IC1	M	2	Evangelische kerk	Individueel	n.v.t.
IC2	V	2	Perki	Samen met IC3 (en IM15)	Dochter van IC3 en IM15
IC3	V	1	Perki	Samen met IC2 (en IM15)	Moeder van IC2 en echtgenote van IM15
IC4	M	1	Katholiek	Samen met IC5	Vriend van IC5
IC5	M	1	Katholiek	Samen met IC4	Vriend van IC4
IC6	V	1	Perki	Individueel	n.v.t.
IC7	M	2	Perki	Individueel	n.v.t.
IC8	V	2	Perki	Samen met IC9	Echtgenote van IC9
IC9	M	2	Molukse kerk (buiten Den Haag)	Samen met IC8	Echtgenoot van IC8
IC10	M	1	Perki	Samen met IC11	Echtgenoot van IC11
IC11	V	1	Perki	Samen met IC10	Echtgenote van IC10
IC12	M	1	GKIN	Samen met IC13, 14, 15	'Kerkgenoot' met IC13, 14, 15
IC13	M	1	GKIN	Samen met IC12, 14, 15	'Kerkgenoot' met IC12, 14, 15
IC14	V	1	GKIN	Samen met IC12, 13, 15	'Kerkgenoot' met IC12, 13, 15
IC15	V	1	GKIN	Samen met IC12, 13, 14	'Kerkgenoot' met IC12, 13, 14

Tabel 6: Overzicht Indonesische christenrespondenten

Afkorting	Geslacht	1 ^e /2 ^e generatie	Stroming / moskee	Etniciteit	Soort interview	Relatie tot andere gespreks-partners
SM1	M	1	Faizul Islam	Hindoestaans	Individueel	
SM2	V	1	Faizul Islam	Hindoestaans	Gesprek met 5 vrouwen ⁹⁰	Leden van Faizul Islam
SM3	V	1	Faizul Islam	Hindoestaans	Gesprek met 5 vrouwen	Leden van Faizul Islam
SM4	M	1	Geen vaste moskee	Hindoestaans	Individueel	n.v.t.
SM5	M	1	Ahmadiyya	Hindoestaans	Individueel	Broer van SM6
SM6	M	1	Soennitisch (Noeroel Islam)	Hindoestaans	Individueel	Broer van SM5
SM7	M	1	Ahmadiyya	Hindoestaans	Individueel	n.v.t.
SM8	M	1	Sociaal Culturele Vereniging Pitutur Islam	Javaans	Gesprek samen met SM9	Leden van Pitutur Islam
SM9	M	1	Sociaal Culturele Vereniging Pitutur Islam	Javaans	Gesprek samen met SM8	Leden van Pitutur Islam
SM10	V	2	Geen vaste moskee	Javaans	Individueel	n.v.t.
SM11	V	1	Sociaal Culturele Vereniging Pitutur Islam	Javaans	Individueel	n.v.t.
SM12	V	2	Faizul Islam	Hindoestaans	Individueel	n.v.t.
SM13	V	1	Ahmadiyya	Hindoestaans	Individueel	n.v.t.
SM14	M	1	Ahmadiyya	Hindoestaans	Gesprek samen met SM15	Samen met SM15 bestuurslid bij moskee
SM15	M	1	Ahmadiyya	Hindoestaans	Gesprek samen met SM14	Samen met SM14 bestuurslid bij moskee

Tabel 7: Overzicht Surinaamse moslimrespondenten

⁹⁰ Bij dit groepsgesprek waren vijf vrouwen aanwezig, slechts twee vrouwen namen het woord. De andere vrouwen spraken weinig tot niet en zijn daarom niet apart vermeld als respondent.

Afkorting	Geslacht	1 ^e /2 ^e generatie	Kerk	Etniciteit	Soort interview	Relatie tot andere gespreks-partners
SC1	M	2	EBG	Javaans	Individueel	n.v.t.
SC2	M	2	Interkerkelijke gemeente	Creools	Gesprek samen met SC3	Partner van SC3
SC3	V	2	Interkerkelijke gemeente	Creools	Gesprek samen met SC2	Partner van SC2
SC4	M	2	EBG	Creools	Individueel	n.v.t.
SC5	M	1	Katholiek	Creools	Individueel	n.v.t.
SC6	M	2	Eigen Bijbelgroep	Hindoestaans	Gesprek samen met SC7 en SC8	Aanvoerder Bijbelgroep
SC7	M	2	Pinkstergemeente	Gemengd	Gesprek samen met SC6 en SC8	Partner van SC8 (en lid Bijbelgroep SC6)
SC8	V	2	Pinkstergemeente	Gemengd	Gesprek samen met SC6 en SC7	Partner van SC7 (en lid van Bijbelgroep SC6)
SC9	V	1	Katholiek	Hindoestaans	Gesprek samen met SC10, SC11 en SC12	'Kerkgenoot' met SC10, SC11 en SC12
SC10	V	1	Katholiek	Hindoestaans	Gesprek samen met SC9, SC11 en SC12	'Kerkgenoot' met SC9, SC11 en SC12
SC11	V	1	Katholiek	Javaans	Gesprek samen met SC9, SC10 en SC12	'Kerkgenoot' met SC9, SC10 en SC12
SC12	V	1	Katholiek	Hindoestaans	Gesprek samen met SC9, SC10 en SC11	'Kerkgenoot; met SC9, SC10 en SC11
SC13	M	1	Holy Life Church of Christ	Hindoestaans	Individueel	n.v.t.
SC14	M	1	Katholiek	Gemengd	Gesprek samen met SC15	'Kerkgenoot' met SC15
SC15	V	1	Katholiek	Gemengd	Gesprek samen met SC14	'Kerkgenoot' met SC14

Tabel 8: Overzicht Surinaamse christenrespondenten

Bijlage 2: Topic guide interviews

Deze topic guide is opgesteld voor het vooronderzoek dat Sandra van Groningen hield onder Indonesische moslims in Nederland. De formulering van de vragen is om die reden gebaseerd op vragen aan Indonesische moslims. Deze topic guide is voor het verdere onderzoek richtinggevend geweest. Waar Indonesisch staat kan dus ook Surinaams gelezen worden en waar moslim staat kan ook christen gelezen worden.

Introductie

Dankbetuiging dat respondent tijd gevonden heeft om mee te werken.

Korte introductie op centrale onderzoeksvraag en de relevantie van het onderzoek.

Vragen of gebruik van een bandrecorder bezwaarlijk is. Wijzen op anonimiteit.

Persoonlijke migratiegeschiedenis

Bent u in Nederland of elders geboren? Indien elders, waar? Indien in Nederland: zijn uw ouders in Nederland of elders geboren? Indien elders, waar? Indien in Nederland: waar zijn uw grootouders geboren? Samenvattend: u bent dus 1^e, 2^e of 3^e generatie migrant...

Wat was destijds de reden voor uw migratie/ de migratie van uw (groot-)ouders?

Hoe heeft u uw komst/hebben zij hun komst naar Nederland ervaren?

Persoonlijke participatie in een bepaalde moslimgemeenschap/organisatie

U bent betrokken als ... (functie) bij... (organisatie/gemeenschap) of: u maakt deel uit van de ... gemeenschap.

1. Hoe groot is deze gemeenschap/organisatie (hoeveel leden)? In hoeverre zou u dit een overwegend Indonesische gemeenschap/organisatie noemen?
2. Komen/werken hier ook moslims met een andere etnische of culturele achtergrond en/of nationaliteit? Zo ja, welke? Hoeveel leden van de gemeenschap hebben zo'n andere achtergrond denkt u?
3. Wat is volgens u de gemiddelde leeftijd van de leden?
4. In hoeverre zou u deze gemeenschap homogeen willen noemen als u kijkt naar de verblijfsduur in Nederland van de leden? Wat is volgens u de gemiddelde verblijfsduur in Nederland van de leden? En in hoeverre zijn zij de Nederlandse taal machtig? (spreken, schrijven).
5. In hoeverre zou u deze gemeenschap homogeen willen noemen als u kijkt naar de reden van migratie naar Nederland van de leden? Wat is volgens u de meest

voorkomende reden van migratie onder de leden? Welke andere redenen van migratie komt u onder de leden tegen?

6. Heeft deze gemeenschap ook omgang met netwerken of organisaties van Indonesische christenen? Zo ja, bij welke gelegenheden? En hoe verlopen die contacten?
7. Heeft deze gemeenschap ook omgang met Indonesiërs die een andere religie aanhangen, bijvoorbeeld het boeddhisme of een inheemse religie? Zo ja, bij welke gelegenheden? En hoe verlopen die contacten?
8. Zouden er binnen deze gemeenschap mogelijk moslims van Indonesische afkomst zijn, die in een later stadium benaderd kunnen worden voor deelname aan een groepsinterview? (specifiek doorvragen naar jongeren, ouderen en vrouwen!) Hoe kunnen we hen het best benaderen? Kunt u daar eventueel in bemiddelen?

Participatie in andere moslimgemeenschappen/organisaties

9. Maakt u ook deel uit van andere moslimgemeenschappen of samenwerkingsverbanden van overwegend moslims? Zo ja, welke?
10. Zijn daar specifiek Indonesische netwerken of organisaties bij? Zo ja, door met 13.

VERVOLGENS PER GENOEMD NETWERK/ORGANISATIE

11. Wat is uw functie binnen ...? Wat is de doelstelling van deze gemeenschap/organisatie? Hoe groot is deze gemeenschap/organisatie? Hoeveel leden telt zij? En waar zetelt het kantoor?
12. Verder met topics 2 t/m 10.

Interculturaliteit en interreligiositeit

13. Heeft u zelf omgang met moslims met een andere etnische of culturele achtergrond en/of nationaliteit dan de Indonesische? Welke verschillen ervaart u daarin? En hoe gaat u daarmee om? Spreekt u met hen ook over de verschillen in achtergrond?
14. Heeft u zelf omgang met Indonesische christenen? Op welke momenten ontmoet u elkaar? En hoe verlopen die contacten? Spreekt u met hen ook over het geloof?
15. Heeft u zelf ook omgang met Indonesiërs die een andere religie aanhangen, bijvoorbeeld het boeddhisme of een inheemse religie? Op welke momenten

ontmoet u elkaar? En hoe verlopen die contacten? Spreekt u met hen ook over het geloof?

16. Hoe vindt u dat de omgang van Indonesische moslims met moslims met een andere achtergrond (etnisch, cultureel, nationaliteit) over het algemeen verloopt? Wat zijn thema's die hierin een rol spelen (problemen, wederzijdse verrijking).
17. Hoe vindt u dat de omgang van Indonesische moslims met Indonesische christenen over het algemeen verloopt? Wat zijn thema's die hierin een rol spelen (problemen, wederzijdse verrijking).
18. Hoe vindt u dat de omgang van Indonesische moslims met Indonesiërs die een andere religie aanhangen, bijvoorbeeld het boeddhisme of een inheemse religie, over het algemeen verloopt? Wat zijn thema's die hierin een rol spelen (problemen, wederzijdse verrijking).

Afsluiting

Zijn er wellicht nog onderwerpen die in dit gesprek niet aan bod gekomen zijn, maar die u wel zou willen noemen? (Evt. hierop in gaan).

Heel hartelijk dank voor uw medewerking.

Bijlage 3: Verklarende woordenlijst en afkortingen

Al Hikmah	Indonesische moskee in Den Haag
Ayat	Verzen uit de Koran
CDA	Christen Democratisch Appèl
CDA	Critical Discours Analysis
CMO	Contactorgaan Moslims en Overheid
CU	Christen Unie
DST	Dialogical Self Theory
EBG	Evangelische Broeder Gemeente
EPN	European Peacemakers Network
Faizul Islam	Moesliem Vereniging Faizul Islam Den Haag
FEMON	Federatie van Moslim Organisaties in Nederland
Gamelan	Traditionele Indonesische muziekstijl
GKI	Gereja Kristen Indonesia (Christelijke Kerk in Indonesië)
GKIN	Gereja Kristen Indonesia Nederland
Hadith	Islamitische overleveringen over het doen en laten en de uitspraken van de profeet Mohammed.
HGK	Haagse Gemeenschap van Kerken
Idul-Fitri	Het einde van de Ramadan
IGN	Islamitisch Genootschap Nederland
KKI	Keluarga Katholik Indonesia, de Indonesische katholieke gemeenschap
MIC	Moslim Informatie Centrum
Muhammadiyah	Modernistische islamitische organisatie in Indonesië
Noeroel Islam	Haagsche Moslimvereniging Noeroel Islam
NU	Nahdlatul Ulama. Traditionalistisch conservatieve Soennitisch islamitische organisatie in Indonesië
NSB	Nationaal Socialistische Beweging. Nederlandse nationaal-socialistische partij die in de Tweede Wereldoorlog met de bezetter samenwerkte.
NTR	Een Nederlandse publieke omroep
Pari	Pari was een sociaal, culturele en welzijnsvereniging van en voor de Javaanse gemeenschap in Nederland. Pari is in 2014 opgehouden te bestaan
Perki	Perki staat voor Persekutan Kristen Indonesia di Negeri Belanda, de Indonesisch Christelijke Protestantse Kerk in Nederland
Pitutur	Pitutur is een Javaans-Surinaamse moskeevereniging die officieel ‘Sociaal Culturele Vereniging Pitutur Islam’ heet
PKN	Protestantse Kerk Nederland
PPI	Vereniging van Indonesische Studenten
PPME	Persatuan Pemuda Muslim Europa. Vereniging van Moslim Jongeren in Europa.
PvdA	Partij van de Arbeid

PVV	Partij voor de Vrijheid
RBU	Javaanse Stichting Rukun Budi Utama.
RMS	Republik Maluku Selatan. In 1950 verklaarden de Molukken zichzelf onafhankelijk van de Republiek Indonesië met het uitroepen van de RMS.
SIT	Social Identity Theory
Siza	Stichting Gehandicaptenzorg / Het Dorpgroep, Gelderland.
SKIN	Samen Kerk in Nederland. Koepelorganisatie van migrantenkerken.
Slametan	Religieuze (Javaanse) offermaaltijd
VVD	Volkspartij voor Vrijheid en Democratie

Samenvatting

Sinds het begin van de eeuwwisseling woedt in Nederland het multiculturalisme-debat. Tot nu toe hebben studies over integratie zich vooral gericht op communicatie tussen autochtone Nederlanders en migranten. Dit onderzoek richt zich op de omgang tussen moslim- en christenmigranten uit hetzelfde land van herkomst, namelijk de voormalige Nederlandse koloniën Indonesië en Suriname. De focus van het onderzoek is de potentiële mediatorrol die deze zogenaamde postkoloniale migranten in het kader van hun omgekeerde missie spelen in de multiculturele samenleving in Nederland. De doelen van dit onderzoek zijn inzicht te krijgen in de relatie tussen christen- en moslimmigranten en hun bijdrage aan het discours over de multiculturele samenleving in Nederland, om op deze manier de theorie van het multiculturalisme en omgekeerde missie verder te ontwikkelen. In deze dissertatie wordt kritische discoursanalyse als methode gebruikt om de relaties tussen migranten(groepen) onderling te bestuderen.

Gebaseerd op de Dialogical Self Theory en eerder onderzoek (Wijsen en Vos 2014; Wijsen en Cholil 2014; Wijsen, Cholil en Ndaluka 2013) vraagt de auteur zich af of de 'loyaliteitsconflicten' waarover Scheffer (2007: 205) schrijft een adequaat concept is om interetnische en interreligieuze relaties binnen migrantengemeenschappen, in dit geval Indonesiërs en Surinamers in Nederland, te begrijpen en of mensen werkelijk een hardnekkige neiging hebben om anderen in de 'wij-groep' of de 'zij-groep' onder te brengen, zoals Hofstede, Hofstede, Minkov (2010: 31-32) beweren. Eerder onderzoek liet zien dat 'wij-groep' en 'zij-groep' classificaties flexibel en vloeibaar zijn en dat discoursanalyse een geschikte methode is om deze vloeibaarheid te bestuderen (Jørgensen en Philips 2002: 96-137; Wijsen 2013: 84-85; Wijsen 2016). Het koppelen van kritische discoursanalyse en de theorie van het dialogische zelf is tamelijk nieuw (Wijsen en Vos 2015; Wijsen 2016). Dit is een innovatief aspect van deze studie.

De auteur concludeert dat de multiculturele samenleving volgens de onderzochte Indonesiërs en Surinamers geen drama of illusie is; dat migranten, en met name de jongeren onder hen, in het 'land van aankomst' weliswaar de neiging hebben hun religieuze identiteit te benadrukken, maar dat dit niet noodzakelijke leidt tot 'loyaliteitsconflicten' omdat hen 'met de paplepel is ingegeven' dat je heel goed met elkaar kunt samenleven ook als je het op een aantal punten, bijvoorbeeld op het gebied van geloof, fundamenteel met elkaar oneens bent.

Wat hun bijdrage aan het discours over de multiculturele samenleving betreft concludeert de auteur dat de onderzochte Indonesische en Surinaamse migranten vooral het eenzijdige en negatieve beeld van de islam in Nederland willen nuanceren; dat ze medemigranten uit vooral Marokko en Turkije voorhouden dat ze zich meer moeten aanpassen aan Nederlandse regels; dat volgens hen van de ene kant het multiculturalisme-debat in Nederland wel verhard is, maar dat van de andere kant

een aantal zaken in Nederland goed geregeld is; dat inter-religieuze relaties misschien minder religieus en meer sociaal, inter-persoonlijk zijn, en dat ze minder – op z'n Nederlands – gezien moeten worden als iets wat 'gemanaged' moet worden.

Met betrekking tot de ontwikkeling van een theorie van het multiculturalisme en omgekeerde missie concludeert de auteur dat de theorie van het dialogische en meerstemmige zelf een adequate conceptualisering geeft van het 'nieuwe wij' dat Scheffer (2007: 404, 406) beoogt; en dat 'omgekeerde missie' niet als een nieuw eenrichtingsverkeer verstaan moet worden, maar als een 'wederkerige missie'.

Summary

The Netherlands has been engaged in a multiculturalism debate since the start of the new millennium. Studies have principally centred on communication between native-born Dutch people and migrants, until now. This research focuses on the interactions between Muslim and Christian migrants from the same country of origin, namely the former Dutch colonies of Indonesia and Suriname. The research studies the potential mediator role that these so-called post-colonial migrants play in Dutch multicultural society in view of their reversed mission. The objectives of this research are to gain insight into the relationship between Christian and Muslim migrants and their contribution to the discourse on the multicultural society in the Netherlands. And, by doing so, develop further the theory of multiculturalism and reversed mission. Critical discourse analysis in this dissertation will be utilised as a tool for studying relationships among (migrant) groups.

Based on the Dialogical Self Theory and previous research (Wijsen and Vos 2014; Wijsen and Cholil 2014; Wijsen, Cholil and Ndaluka 2013), the author questions whether the 'loyalty conflicts' Scheffer (2007: 205) writes about are an adequate concept for understanding inter-ethnic and inter-religious relations between migrant communities, in this case from Indonesia and Suriname. The author also considers whether people indeed possess an inherent intractable propensity to pigeonhole others in the 'in-group' or the 'out-group', as Hofstede, Hofstede, Minkov (2010: 31-32) claim. Previous research has demonstrated that 'in-group' and 'out-group' classifications are flexible and fluent and that discourse analysis is an excellent means of studying this fluidity (Jørgensen and Philips 2002: 96-137; Wijsen 2013: 84-85; Wijsen 2016). Connecting critical discourse analysis and the theory of the dialogical self is something new (Wijsen and Vos 2015; Wijsen 2016). This is an innovative aspect in this study.

The author concludes that people from Indonesia and Suriname do not consider multicultural society as some kind of a drama or illusion. Migrants, and particularly the young of these communities, do have an inclination to accentuate their religious identity in their 'country of arrival'. However, this does not necessarily result in 'loyalty conflicts' as they have been taught from a very young age that it is perfectly possible to live peacefully together, even if you fundamentally disagree with each other on a number of points, for example regarding questions of faith.

Regarding their contribution to the discourse on multicultural society, the author argues that the Indonesian and Surinamese migrants studied mainly wished to nuance the one-sided and negative image of Islam in the Netherlands; that they wished to impress upon their fellow migrants, particularly from Morocco and Turkey, that they should adapt more to Dutch culture; that according to them the multiculturalism debate has indeed become harsher, but that on the other hand a number of matters are well organised in the Netherlands; that inter-religious relations may need to be

considered less 'religiously' and seen more as social or inter-personal, and that perhaps these could be approached less as something to be 'managed', which tends to be the Dutch way.

Regarding the development of a theory of multiculturalism and reversed mission, the author concludes that the theory of the dialogical and multi-voiced self gives an effective conceptualisation of the 'new we' that Scheffer (2007: 404, 406) aims for; and that 'reversed mission' should not be understood as a new singular one direction trajectory, but as a 'reciprocal mission'.

Curriculum vitae

Jennifer Vos studeerde internationale bedrijfscommunicatie en religiewetenschappen aan de Radboud Universiteit en behaalde een bachelor- en een mastergraad in beide disciplines. Van 2011 tot 2016 was ze als junior onderzoeker in dienst van het Nijmeegs Instituut voor Missiewetenschappen waar ze werkte aan het onderzoek ‘Migranten als Mediators’, over de relaties tussen Indonesische en Surinaamse christenen en moslims onderling en hun bijdrage aan het debat over de multiculturele samenleving in Nederland. In dit onderzoek kon ze haar expertise in internationale communicatie en religie omzetten in een proefschrift. Jennifer Vos presenteerde haar onderzoek op meerdere internationale conferenties, zoals die van het Netherlands - Indonesia Consortium for Muslim - Christian Relations in Kaliurang, Indonesië (2012), van de European Society for Intercultural Theology and Interreligious Relations in Bilbao, Spanje (2013), en van de Dialogical Self Academy in Den Haag, Nederland (2014), en ze heeft meerdere publicaties (mede) op haar naam staan. Sedert 2016 werkt Jennifer Vos als Hoofd Communicatie bij het organisatiebureau van Stichting DE 4DAAGSE in Nijmegen.